İsmail ÇALIŞKAN

*Siyasal Tefsir*in Oluşum Süreci



ANKARA OKULU

İsmail ÇALIŞKAN

1965'te Erzurum/Oltu'da doğdu. Erzurum'da başladığı Lise tahsilini, Ankara Merkez (Tevfik İleri) İmam Hatip Lisesi'nde tamamladı (1984). Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi'nden 1989 yılında mezun oldu. Aynı fakültede devam ettiği yüksek lisans programını *Kur'an-ı Kerim'e Göre Tevessül ve Vesile* teziyle (1992), doktora eğitimini ise *Kur'an-ı Kerim'de Din Kavramı* adlı tezle tamamladı. 1990-1994 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı taşra teşkilatında (Kırıkkale/Delice) çalıştı. Kasım 1994'de Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi'ne Araştırma Görevlisi olarak girdi. 2004 yılında doçent, 2009 yılında profesör oldu. Şubat 2009-Haziran 2011 tarihleri arasında Kazakistan'ın Türkistan şehrindeki Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi'nde Dintanu ve Teoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak bulundu. Halen Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi'ndeki görevini sürdürmektedir. Yayınlanmış kitapları şunlardır:

1. *Kur'an'da Din Kavramı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.
2. *Modernist Düşüncenin Şekillenişi -Şah Veliyyullah Dehlevi'nin Din Anlayışı ve Düşünce Yapısı* (İngilizceden çeviri), Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.
3. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003.
4. *Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009.
5. *Muhammed Esed ve Düşünce Dünyası*, İnsan Yay., İstanbul 2009.
6. *Müslüman Hayatında Görevler, İlkeler, Modeller* (Türkçe, Kazakça ve Rusça), Türkistan 2010.
7. Ders kitapları (Kazakça): *Tapsir Tarihi*, *Tapsir Adistemesi*, *İslam Kukığı* (A. Yıldırım ile birlikte), *Tajvit*, Türkistan 2011.

Ankara Okulu Yayınları: 66

Dizgi ve kapak: Ankara Dizgi Evi
Baskı, kapak baskısı, cilt: Bizim Repro Mat. San. Tic. Ltd. Şti.
Birinci baskı: Mayıs 2003
İkinci baskı: Şubat 2012

ISBN 978-975-8190-64-5

Ankara Okulu Yayınları
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/81 Ulus/Ankara
Tel/Faks: (0312) 341 06 90
web: www.ankaraokulu.com
e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com

Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci

İsmail ÇALIŞKAN

Ankara Okulu Yayınları
Ankara 2012

Sevgili eşim Fadik için...

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ 9

İKİNCİ BASKIYA SUNUŞ 13

GİRİŞ
I. ÇALIŞMANIN MAHİYETİ,
YÖNTEMİ ve KAYNAKLARI HAKKINDA 15
II. SİYASİ FİKİRLERLE
TEFSİR ARASINDAKİ İLİŞKİNİN TARİHİ ARKAPLANI 19
A. Nübüvvet Dönemi 21
B. Geçiş Dönemi 29
C. Emevi ve Abbasi Dönemi:
Klasik Devlet Modeline Geçiş 35

BİRİNCİ BÖLÜM
SİYASAL TEFSİRİN TEORİK BOYUTU
-ORTAYA ÇIKIŞI, OLUŞUM SÜRECİ VE TANIMI- 43
I. TEFSİR İLMİNİN KÖKLERİ
ve SİYASAL TEFSİRİN OLUŞUM SÜRECİ 43
A. Gerçek İhtilaflar 46
B. Kur'an'daki Müteşabihler 49
C. Tefsîr ve Te'vîl Ayrımı veya Tefsirden Te'vile Geçiş 62
D. Tefsirlerin Mezhebî Taksimi 66
II. 'SİYASİ TEFSİR' KAVRAMININ TANIMI 72
III. SİYASİ TEFSİRDE ANA EKOLLER 74
A. Haricî Kur'an Yorumu 75
1. İlk Siyasal Ayrılma
ve Kur'an'ı İdeolojik Okumanın Başlaması 75
2. Haricilerin Tefsir İlmindeki Yeri 79
3. Huvvârî ve *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz* Adlı Tefsiri 81
B. Şiî Kur'an Yorumu 83
1. Şiî Düşüncede Özgün Tefsir Geleneği 83
2. Aşırı Taassub Örneği: Kummî'nin Tefsiri 87
3. Şiî Tefsirde İtidal Dönemi:
Tabersî ve *Mecme'u'l-Beyân* Adlı Tefsiri 89
C. Mutezilî Kur'an Yorumu 91
1. Diyalektik Yöntem'in Tefsire Girişi 91
2. Kadı Abdulcebbâr ve Mutezilî Tefsirdeki Yeri 98
3. Zemahşerî ve *el-Keşşâf* Adlı Tefsiri 102

D. Sünnî Kur'an Yorumu 107
1. Çoğunluğun Oluşturduğu Orta Yol Düşüncesi 107
2. Sünnî Ekolün Kur'an ve Tefsir Telakkisinin Oluşumu 110
a. Abdullah b. Vehb ve *el-Cami'* Adlı Eseri 114
b. Muhâsibî ve İlk Usul Kitabı: *Fehmu'l-Kur'ân* 117
c. İbn Kuteybe ve Sünnî Tefsir Ekolüne Katkısı 123
d. İmam Mâturîdî ve *Te'vilâtu'l-Kur'ân* Adlı Tefsiri 127
E. Bağımsız Müfessirler 135
IV. DEĞERLENDİRME 135

İKİNCİ BÖLÜM
KUR'AN'I İDEOLOJİK OKUMA ve YORUM BİÇİMLERİ 139
I. İDEOLOJİK TEFSİRİN MAHİYETİ 139
II. İDEOLOJİK TEFSİR KAİDELERİ ve ONU YEŞERTEN ORTAMLAR 142
III. MEŞRUİYET ARAYIŞINDA KUR'AN'A DAYANMA 145
A. Siyasî Yapının Kur'an'a Onaylatılması 146
1. Raşit Halifeler ve Meşruiyetleri Sorunu 147
2. Seküler İktidarın İlahî Delili: Cebir ve Kader İdeolojisi 157
3. Seküler İktidarın İlahî Delili: Eli Kolu Bağlı Metnin İstismarı 170
4. İmamet ve Meşruiyetinin Tesbiti 178
B. Mezhebî Teoriyi ve İlkeleri Kur'an'a Dayandırma 185
1. Büyük Günah Meselesi 186
2. Cebr-İhtiyar Diyalektiği ve Fiillerin Yaratılması 198
3. Rü'yetullah ve İmkanı 201
4. Halku'l-Kur'an Tartışması 204
5. İmâm, İmamlar ve Ehl-i Beyt İsimleri Etrafında Kurulan Mezheb İdeolojisi 207
a. Sembolik ve Mitolojik Yorumlar 207
b. Ricat, Mehdi ve Takiyye Düşüncesi 213
c. Kur'an'ın Tahrif Edildiği İddiası 216
IV. 'KENDİ'Nİ ve 'ÖTEKİ'Nİ TANIMLAMADA KUR'AN'A DAYANMA 219
A. 'Kendi'ni Tanımlamada Kur'an'a Müracaat Edilmesi 220
B. Fazilet Hiyerarşisinin Kur'ani Dayanakları 231
C. Kur'an'ın 'Öteki'ni Tanımlamanın Nesnesi Yapılması 235
V. DEĞERLENDİRME 257

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
SİYASET TEORİSİNE İLİŞKİN YORUMLARIN KAVRAMSAL DAYANAKLARI 261
I. KUR'AN KAVRAMLARININ SİYASAL İMKANI 262
II. SİYASET TEORİSİNİN ODAKLANDIĞI ANA KAVRAMLAR 267
A. Halife ve İmâm 267
B. Melik ve Mülk 276
C. Hükm 279
D. Ulû'l-emr 281
E. Şûrâ ve İstişâre 287
III. YÖNETEN-YÖNETİLEN İLİŞKİSİNİN TABİATI 290
A. Biat 291
B. İtaat-İsyan ve Fitne Söylemi 292
C. Adalet 299
IV. YÖNETİCİNİN TABİATI: İKTİDAR OBJESİ OLARAK ERKEKLİK 302
V. DEĞERLENDİRME 306

SONUÇ 313
KAYNAKÇA 319
DİZİN 331

KISALTMALAR

Çalışmamızda çok sık kullandığımız kaynaklar için aşağıdaki kısaltmaları kullandık. Eserlerin ve yazarların tam künyesi bibliyografyada verilmiştir.

'Akk	: Halid Abdurrahman el-'Akk, Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduhu, Beyrut 1986
Huvvâr	: Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz, tah.: el-Hâcc Şerîfî, Beyrut 1990
Kadı, Müteşâbih	: Kadı Abdulcebbâr, Müteşâbihu'l-Kur'ân, tah.: Adnan Muhammed Zarzûr, Kahire 1966
Kadı, Tenzih	: Kadı Abdulcebbar, Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-Metâin, Beyrut ty.
Kummî	: Ebu'l-Hasan Ali el-Kummî, Tefsîru'l-Kummî, tah.: heyet, Beyrut 1991
Mâturîdî	: Ebu Mansur el-Mâturîdî, Te'vîlâtu'l-Kur'ân (yazma), Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, no: 40
Suyûtî	: Celaleddin es-Suyûtî, el-İtkân fî Ulûmi'l-Kurân, İstanbul 1978
Taberî, Tefsir	: Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, Beyrut 1988
Tabersî	: Ebu Ali et-Tabersî, Mecme'u'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân, Beyrut ty.
Zehebî	: Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, Kahire 1976
Zemahşerî	: Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmiz't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl, Beyrut 1947
Zerkeşî	: Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân, tah.: Ebu'l-Fadl M. İbrahim, Beyrut 1972.

SUNUŞ

Kur'an'ın, salt bir metin olarak okunduğunda beklenen maksadı meydana getirmeyeceğine inanan Müslümanlar, ilk zamanlardan itibaren onun açıklanması gereğine inanmışlardır. Yine onlar, hemen her alandaki fikirlerinin Kur'an'la örtüşmesini arzu etmişlerdir. Eğer Kur'an lafızları, bu örtüşmeye elverişli ise sorun ortadan kalkmıştır. Fikirlerle lafızlar arasında herhangi bir şekilde örtüşme olmadığında ise, metnin yorumlanması yoluna gidilmiştir. Söz konusu olan yorum olunca, ortak bir noktada buluşmanın zorluğu da ortaya çıkmaktadır. Zira; metnin, yorumcunun ve yorum eyleminin kendine özgü nitelikleri ve şartları vardır. Bunlara bir de elde edilmek istenen şey eklenince, aynı noktada buluşmanın imkanı iyice azalmaktadır.

İhtilaflar insanlık tarihinin hemen her aşamasında cereyan eden bir olgudur. Bu bakımdan ihtilaf her zaman olumsuz karşılanamaz. Müslümanların tarihinde de aynı durum sergilenmiştir. O halde tarihi olduğu gibi kabul etmek zorundayız. Ancak İslam'ın ilk dönemleri hakkındaki araştırmalar genellikle ihtilaflara ve çatışmalara odaklanır. Bu durum tefsir için de geçerlidir. Ne var ki, böyle bir görünüm zihinlerde hoş olmayan bir durum yaratır.

Her türlü ihtilafı doğal karşılamakla birlikte İslam tarihi bakımından üzücü olan, Hz. Peygamber'in vefatından bir müddet sonra başlayan farklı düşüncelerin ve muhalefet hareketlerinin gitgide dramatik bir vaziyete dönüşmüş olmasıdır. Daha sonraki bazı kimseler bu durumlardan toplumu kurtarmak yerine ayrılıkları daha da körüklemişlerdir. İktidarların yapısı ve muhalif hareketlere karşı tutumu da bu durumun geri dönülemez bir hale gelmesine katkı sağlamıştır. Böylece taraflar, birbirlerini anlamak ve ihtilafları aza indirmek yerine çatışmayı ve ötekini dışlamayı sürdürmüşlerdir. İşte böylesi sosyal ve psikolojik ortamlarda oluşan siyasi düşünceler tefsirde de yankı bulmuş ve gitgide kökleşmiştir.

Bu çalışmadaki temel hareket noktamız, içerik ve biçim farklı olsa da hiçbir toplumun siyasi düşünceden yoksun olamayacağıdır. On dört asırlık İslam tarihinde de siyasi düşünce ve siyasi yapılanma büyük değişimler yaşamıştır. Bu arada siyasi düşünceler Kur'an'la bağlantı kurmayı değişen oranlarda devam ettirmiştir. İşte bu uzun sürecin ilk dönemindeki siyasi düşüncelerle tefsir ilişkisini ortaya koymak, bu araştırmanın ana gayesidir. Siyasi düşünce kapsamına hem ideolojik fikirleri hem de yönetim ile ilgili fikirleri dahil ediyor ve araştırmanın kapsamını bu iki açıya göre şekillendirmiş bulunuyoruz.

Kur'an'ın siyasal olarak yorumlanması, mezheplerin oluşumu, düşünce yapıları ve bunun bir parçası olan siyasal fikirleri akla getirir. Zira mezhepler İslam'ın klasik çağında dini ve siyasi fikirlerin temsilcileridir. Bu arada odaklandığımız zaman kesiti klasik çağ yani hicri I-V., miladi VII-XII. yüzyıllar olup kullandığımız malzeme, o kesitte vücut bulmuş olan eldeki en eski tefsir dökümanlarıdır. Konuyu daha iyi tahlil edebilmek için tefsir literatüründe mevcut olan anlama ve yorumlamalardan olduğu gibi ve azami sayıda aktarma yapacağız. Bunlar üzerinde değerlendirme ve az da olsa eleştirilerimize yer verecek ama mahkum edici olmayacağız. Kısaca anlayıcı yaklaşım sergileyeceğiz.

Kur'an ve tefsir çalışmaları hız kazanmasına rağmen, tefsirlerin siyasî bağlamı ciddi olarak incelenmemiştir. Yapılan araştırmalarda da önemli eksiklikler vardır. En önemlisi, aşırı yüceltmeye veya tahkire varan eleştirilere rağmen, anlayıcı ve çözümleyici zihniyete fazla geçit verilmemesidir. Bu yaklaşım tarzı, geçmişten tevarüs etmiş olan anlayışın yansıması diye değerlendirilebilir. Elbette eleştiri kapısı her zaman açık olmalı ve bu, tefsirler için de özenle yapılmalıdır. Hemen belirtelim ki salim akılla ve ideolojiden uzak bir şekilde yapılacak olumlu eleştirilerin, çağdaş tefsir nosyonunun gelişmesine önemli katkılar sağlayacağına inanmaktayız. Bir diğer eksiklik ise, birinci derecede kaynakların ve doğrudan kişilere ait eserlerin kullanılmamasıdır. Böyle bir ihmal, mecburen ikinci ve üçüncü elden bilgilere dayanmaya götürmektedir. İşte bu eksiklikleri göz önüne alarak tefsirlerdeki siyasal izleri, doğrudan kendilerinden tespit etmeye çalışacağız.

Bu eserde klasik devirde siyasi tefsir anlayışını ortaya koymakla tarihin tozlu sayfaları arasına karışmış olan fikirleri ve mücadeleleri yeniden diriltmeyi değil, bilakis tefsir literatüründe yerini almış olan siyasi ve ideolojik anlama ve yorumlama malzemesinin bugün için ne anlam ifade edeceğini tartışmaya açmak istedik. Açıkçası, bu dönemde oluşan 'tefsir' nosyonu günümüze kadar belirleyici olmuştur. Biz de o dönemin Kur'an telakkisi, tefsir nosyonu ve onların siyasal bağlantılarını anlayabilmek için izler keşfetmeye koyulduk. Böylece çalışma, İslam düşüncesinin siyasal yorumculuğuna ve onun neşvu nema bulduğu siyasî ortamlarla ilişkisini anlamaya bir katkı olacaktır.

Şimdi Kitab'ın Sahibi'ne hamd etme makamındayız. Bugüne kadar tefsir ilmini yaşatan bütün fikir işçilerine selam olsun.

İsmail ÇALIŞKAN
Sivas 2003

İKİNCİ BASKIYA SUNUŞ

Tefsirde siyasî yorumların hicri ilk üç yüzyıldaki tarihi ve doğası üzerine yaptığımız analitik incelemenin birinci baskısı üzerinden belli bir zaman geçti. Tefsir tarihine mutevazı bir katkı sayabileceğimiz bu eseri, gözden geçirerek bazı tashihler yaptık. Ana metne sadece, Sünni Kur'an Yorumu başlığı altına, Ehl-i Sünnet tefsir nosyonunun oluşumunda önemli katkısı olduğunu kabul ettiğimiz Abdullah b. Vehb ve onun eserlerini tanıttığımız kısmı ilave ettik. Şu ana kadar edindiğimiz bilgiler çerçevesinde söyleyecek olursak onun *el-Cami* adlı kitabı, Ulumu'l-Kur'an sahasındaki eserlerin de ilkidir. Bunun dışında, İslam düşüncesi ve tefsir tarihine dair bilimsel araştırmalar sonucunda ulaşılan yeni bulgular ve fikirler gün geçtikçe artmaktadır. Ancak bunlar kitaptaki ana yaklaşımımızı ve muhtevayı değiştirecek mahiyette değildir.

Kitabın yayınlanmasından itibaren eleştiri ve tanıtım yazan, okuyarak çeşitli değerlendirmelerini tarafımıza ileten değerli hocalarım ve meslektaşlarım, sevgili öğrencilerim ve okuyucularım, bu baskı için yapılan tashihlere büyük katkı yapmışlardır. Onlara ve Ankara Okulu Yayınları sahipleri Hasan ve Lütfi beylere teşekkürlerimi arz ediyorum.

İlmin başı vardır ama sonu yoktur. Biz kendi başladığımız günden beri bu yolda yürüyoruz...

İsmail ÇALIŞKAN
Sivas 2011

GİRİŞ

I. ÇALIŞMANIN MAHİYETİ, YÖNTEMİ ve KAYNAKLARI HAKKINDA

Bu araştırmada klasik müfessirlerin kendi tarihsel konumlarında Kur'an'ı nasıl bir siyasal okumaya tabi tuttuklarını görmeye çalışacağız. Şüphesiz bunu yapabilmek için o dönemde telif edilmiş ya da o dönemden aktarılmış rivayet malzemesine müracaat etmek zorundayız. Bu amaçla ulaştığımız bulguları 'siyasî tefsir' ya da 'siyasî yorum', nadiren de 'siyasî okuma' kavramıyla isimlendireceğiz. Tefsir geleneğimizde *siyasî tefsir* kavramı kullanılmamıştır. Biz bu kavramı özellikle kullanmayı yeğliyoruz. Çünkü bu çalışmanın mahiyeti ve kapsamını bundan daha iyi tanımlayabilecek başka bir kavram yoktur. Yeri geldiğinde 'siyasî tefsir' kavramını tanımlayıp açıklayacağız, ancak bu kavram altına ideolojik, mezhebî, yönetim ve siyasetle ilgili bütün Kur'an yorumlarının girebileceğini şimdiden belirtmeliyiz. Bu nedenle 'siyasî tefsir/yorum' kavramının bütün bu alanlarda kullanılmasını teklif ediyoruz.

Her alanda yapılan tartışma ve çalışmaları kendi bağlamında değerlendirme gerekliliğinden hareketle, yöntemimizi tefsirin kuruluş dönemine giderek siyasal nitelikli yorum faaliyetinin genel bir fotoğrafını çıkarmaya çalışacağız. Şunlar ilk hareket noktamızdır: Her şeyden önce metnin forma girmesi zorunludur ve bu yirmi üç yıllık bir zaman aralığında olup bitmiştir. Söz konusu dönemi *nübüvvet, vahiy* veya *tenzil* sıfatlarıyla tanımlayacağız. Bundan sonra metnin yorumunun bir kere olması zorunlu değildir. Her dönemde o yeniden okunur. Çünkü o, daima tilavet edilerek ibadet edilir, yorumlanarak hayatın çeşitli alanlarında istifade edilir. Hasılı bu çalışmada metnin tek olayların sonsuz oluşu ya da metnin tek yorum(cun)un çeşitliliği ilkesini, yorum psikolojisi ve zihniyeti kavramını, anakronik inzal anlayışını ve yorum yöntemini, metnin tenzil sonrası dönemlere taşınması ve olgularla ilişkilendirilme biçimlerini örneklerle göstermeyi umuyoruz.

Allah'ın kitabı tek olmasına rağmen onun yorumlarının sayısız olmasının nedenlerine dair tetkiklerde çeşitli bulgulara ulaşılmıştır. Birincisi, Kur'an'ın lafız ve mana yapısından kaynaklanan farklılıklardır. Bilindiği gibi Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Arap edebiyatı şiir ve hitabette zirve noktasındaydı. Kur'an da Arapçanın en güzel şekli ile insanlara hitap etmiştir. Hitap şekilleri ve dil üsluplarının çeşitliliği nedeniyle Kur'an metninin yoruma açık bir tarzı vardır. Ayrıca içinde barındırdığı bilgiler ve dile getirdiği konular da farklı yorumlara elverişlidir. İkincisi ise, yorumcunun kendi şartlarından kaynaklanmaktadır. Bunlar da yorumcunun bilgi ve kültürü, mezhep bağlılığı, sosyal durumu, siyasal tutumu ve düşünceleridir (öznellik). Üçüncü bir olgu olarak da yorumun kendi doğasını sayabiliriz. Ayrıca İslâm dünyasındaki dinî, fikrî, sosyal ve siyasî gelişmelerin etkisini de unutmamalıyız ki bu da dördüncü noktadır. Bunlara daha başkaları eklenebilirse[1] de sonuçta burada sayılanlardan birine dahil olacağı açıktır. İkinci gruptaki nedenlerin başında siyasal eğilimler gelmektedir. Esasında yorumlarda siyasal etkenlerin varlığı kabul edilmekle birlikte bunun üzerinde yeterince ve ciddi olarak durulmamıştır. Bu çalışmada ihmal edilen işte bu mevzuyu imkanlar ölçüsünde gündeme getirecek ve analiz edeceğiz.

Çalışmamızı mezheplere göre ele almak durumundayız. Zira Müslüman dünyanın ilk üç yüzyılında olağanüstü gelişmeler meydana gelmiştir. Tefsirde de bunu görmek mümkündür. Söz konusu dönemde müslaman toplumda (*ümmet*) hızlı bir gruplaşma vardır. Kalın ve net çizgilerle karşımızda duran bu tablo, doğal olarak sancılı bir döneme de işaret eder. İslâm'ın önceki peygamberlerden farklı bir bölge, kültür ortamı ve dilde insanlığa yeniden açıldığı andan itibaren oluşmaya başlayan toplum kısa zamanda büyük bir uygarlığa dönüşmeye başlamıştır. İşte sorun da burada yatmaktadır. Eğer söz konusu oluşum sözgelimi Hicaz bölgesini aşmasaydı, elbette çok farklı olacaktı, ama şu anda faraziyelerle uğraşmak gereksizdir. Faraziyeleri bir kenara bırakarak büyük bir uygarlığa giden sürecin doğuş döneminde

1 Bk.: İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, Ankara 1968, 105 vd.; Orhan Karmış, *Tefsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1975, 149-90; Celal Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, İstanbul ty., 39-57.

bölünmelerin, tefsiri nasıl etkilediği, bireysel ya da grup fikirlerinin Kur'an yorumuna nasıl yansıdığını araştıracağız.

Konumuz tarihi konularla yakından alakalıdır. Siyasal tefsirin arka planı, ortaya çıkışı ve gelişimini incelerken tarihi olayları göz önünde bulundurmamız gerekir. Giriş kısmında işte bu olaylara kısaca değinerek Hz. Peygamber'den sonra şekillenen siyasal ortamın genel bir portresini sunacağız. Zira bu dönemdeki siyasal gelişmeler, Kur'an'ın siyasal okunmasına etki etmiştir ki bunlara hazırlayıcı olaylar diyoruz. Birinci bölümde siyasî tefsirin kuramsal boyutunu yani onun ortaya çıkışı, gelişim seyri ve nihayet tanımını ele alacağız. Yine klasik dönem tefsirinin ana ekollerini, onların temel fikirlerini, temsilci olarak seçtiğimiz müfessirler ve tefsirlerini tanıtacağız. İkinci ve üçüncü bölümde ise siyasal yorumların çeşitlerini örnekleriyle göstereceğiz. İkinci bölümü ilk iki yüzyıla damgasını vuran mezhebî bölünmenin açık tezahürlerinden birisi olan ideolojik Kur'an yorumlarına ayırdık. Ele aldığımız tefsirlerde bu yön açık bir şekilde görülür. Bu nedenle siyasal örgütlenme, yönetim ve yönetici gibi siyaset teorisine ilişkin yorumları üçüncü bölüme bıraktık. Sonuç kısmında ise klasik dönemdeki siyasal yorumların değeri ve genel tefsir içindeki yerine ilişkin ulaştığımız bulgulara yer vereceğiz.

Esasında çalışmayı ilk iki hicri yüzyılla sınırlamayı tasarlıyorduk. Ancak eldeki mezhebî tefsirlerin daha geç dönemlere ait olması, bu tarihi kesiti biraz geniş tutmamızı zorunlu kılmıştır. Siyasî-dinî bir mezhebe mensubiyeti bilinen kişilere ait ulaşabildiğimiz en eski tefsir kaynakları şöyledir: Ehl-i Sünnet'ten Abdullah b. Vehb, Muhâsibî, İbn Kuteybe ve Mâturîdî; Şia'dan Kummî ve Tabersî; Haricilerden Hûd b. Muhakkem; Mutezile'den Kadı Abdulcebbâr ve Zemahşerî. Bunların yanında Zemahşerî'nin mezhebî yorumlarına Ehl-i Sünnet açısından cevap veren ve tenkitlerde bulunan Müneyyir ve Merzukî'yi mezhebî münakaşanın tipik bir örneği olarak birlikte değerlendirdik. Bu arada Abdullah Sıddık el-Gımârî'nin *Bideu't-tefâsir*'ine de işaret etmeliyiz. O, Zemahşerî'nin kullandığı bu kavramı[2] kitabına isim olarak seçmiş ve kitabında en çok Zemahşerî'nin 'bidatları'na yer

2 Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmiz't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Beyrut ty., III, 534, IV, 93, 241, 579, 772, 821.

vermiştir. Bu tefsirleri tercih etmemizin nedenlerinden biri de sadece karşıt mezhepler arasında değil aynı mezhebe mensup tefsirler arasında karşılaştırma imkanı bulmaktır. Çünkü ilk dönem tefsirleri ile sonrakileri etkileyen siyasal ortam farklı olduğu gibi tartışılan meseleler ve problem teşkil eden konular da farklıdır. Nihayet yüzyıllar ilerledikçe mezheplerde sistemleşme ve durulma olmuştur. Yine de tefsirlerde İslâm tarihinin ilk yüzyılındaki olaylara ait tartışmalar daima en ön sıradaki yerini korumuştur. Asıl kaynakların yanı sıra Mukatil b. Süleyman ve Taberî'nin tefsiri gibi bazı klasik tefsirler, Kur'an ilimlerine ve başka alanlara ait eserlerden de yararlandık.

Günümüzde siyaset teorisinin Kur'ani dayanakları üzerinde oldukça çok araştırma yapılmaktadır. Bunlara İslâm siyaset düşüncesi ile ilgili çalışmalarda Kur'an'a yapılan atıflar da eklenirse uzun bir literatür oluşur. İslâm siyaset teorisi ve uygulamaları konusunda H. Tevfik Mücahid, *Farabi'den Abduh'a Siyasî Düşünce* (İst. 1995) adlı kitabında ve mütercim Vecdi Akyüz bu kitaba yazdığı önsözde geniş bir literatür taraması yapmışlardır. Ancak tefsir-siyaset ilişkisi konusunda çok fazla çalışmanın olduğu söylenemez. Bilindiği gibi tefsir tarihi ve tefsir usulü ile ilgili eski ve yeni kitaplarda Kur'an tefsirinde sapma, bidat ve mezhebî yorumlara ilişkin açıklama ve örnekler çoktur. Ancak bunlar ya yanlıdır ya da teferruatlı bilgiler sunmazlar. Mezhepler ve Kur'an ilişkisini sistematik bir şekilde ilk ele alan hicri altıncı yüzyılda yaşamış olan Ebu'l-Fedâil er-Râzî'dir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla onun *Hucecu'l-Kur'ân* adlı eseri mezheplerin görüşlerini ispat sadedinde hangi ayetleri delil olarak ileri sürdüklerine dair en kapsamlı kitaptır. O, tartışmalı siyasî/dinî konuların da yer aldığı bu kitapta, zaman zaman hadislere de yer vermekte, ayetler ve onların kısa tefsirlerini mezheplere göre sıralamaktadır. Bunları yaparken de mezhepler hakkında olumlu ya da olumsuz kanaat belirtmemektedir. Günümüze yakın müelliflerden Goldziher bu konuda detaylı araştırma yapanlardandır, ama onun kitabı da eksiktir. M. Hüseyin ez-Zehebî'nin *el-İtticâhâti'l-Munharife fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* ve Abdulcelil Candan'ın *Kur'an Tefsirinde Sapma ve Nedenleri* adlı çalışmaları ise yetersizdir. İbn Sâlim'in *Kadıyyetü't-Te'vîl fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-Gulât ve'l-M'utedilîn* adlı kitabı, kapsamı çok geniş olma-

saydı, daha derli toplu kabul edilebilirdi. O, te'vil problemini 'aşırı gidenler' ve 'mutedil olanlar' şeklinde ikiye ayırmış ve tefsirin yanında fıkıh, kelam, felsefe ve tasavvuftaki te'vil problemini ele almıştır. et-Tehâmî Nevra'nın *el-İtticâhâtu's-Sunniyye ve'l-Mu'teziliyye fi Te'vîli'l-Kur'ân* isimli çalışması ise sadece iki mezheple sınırlıdır. Haricilerin tefsir nosyonu hakkında çok az çalışma vardır. Şia, Mutezile ve Ehl-i Sünnet için aynı şeyi söyleyemeyiz. Ülkemizde Şia hakkında M. Kazım Yılmaz, *Tabressî ve Tabatabaî'de İmâmiye Tefsiri* (Doktora, Bursa 1986) ve Şaban Karataş, *Şia'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi* adlı çalışmaları yapmışlardır. Mutezile tefsiri hakkında ise en derli toplu çalışma Mustafa Bilgin'in *Tefsirde Mutezile Ekolü* (Bursa 1991) adlı doktora tezidir. Konumuzla ilgili bir çok makale yayınlanmıştır. Bunlar içinde Hüseyin Mu'nis'in *İstihdâmu Âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîm fi Mücâdelâti's-Siyâsiyye* adlı makalesini halife Mansur ile Muhammed Nefsu'z-Zekiyye arasındaki Abbasi-Şiî kavgasında ayetleri kullanılmasına ayrılmış kısa, fakat Kur'an'ın ideolojik okunması konusunda önemli bir çalışma olması hasebiyle anmak istedik.

II. SİYASİ FİKİRLERLE TEFSİR ARASINDAKİ İLİŞKİNİN TARİHİ ARKA PLANI

Siyasal tefsirin kökenlerine ilişkin bir başlangıç yapabilmek için, ilgili tefsirleri veya tefsir hareketlerini incelemeden önce, İslâm toplumunda başlangıçtan itibaren gelişen siyasal evrilmenin ve Kur'an'ın doğrudan politik düşüncelerin dayanaklarından birisi olarak görülmesine neden olan hazırlayıcı olayların kısaca gözden geçirilmesi gerekir. Bu da kronolojik olarak Kur'an'ın ortaya çıkışından itibaren tespit edilebilen gelişmelerin genel bir tetkikiyle mümkün olabilir. Böylece, bir bakıma, sosyolojik olarak her dinin geçirdiği teşekkül dönemleri İslâm özelinde incelenmiş olur.

Hz. Peygamber dönemi, İslâm'ın ilk teşekkül dönemini oluşturmaktadır. İkinci teşekkül ise Emevilerin iktidara gelmesi (H 40) ile başlamaktadır ki siyasî ayrılmaların gün yüzüne çıkmaya

başladığı dönemdir. Dolayısıyla siyasî tefsiri bu tarihsel noktadan itibaren daha özenli bir şekilde aramak gerekir. Raşit halifelerin hilafeti geçiş dönemi olarak kabul edilmektedir. Yeri geldiğinde görüleceği gibi, siyasî fikirler, belli periyotlarla ortaya çıktığı ve dinî bakımdan temellendirildiği için, bu bölümleme çalışmamızın amacına ulaşması bakımından önemlidir. Böylesi bir süreci takip etmekle, aynı zamanda siyasal tefsirin oluşum sürecini de gösterebileceğimizi umuyoruz.

Din ve siyaset bağlamında toplumsal oluşum ve kurumsallaşma süreçlerine bakıldığında, İslâm'ın ilk döneminden itibaren bölgesel birliği sağladıktan sonra zamanın en büyük güçlerini alt ederek büyük bir imparatorluğa dönüştüğü görülecektir. Bu oluşum, siyasal görüntüleriyle birlikte uzun bir zamana ve çeşitli tonlara sahiptir. Örneğin; dört halife dönemi halifelik iken, Emevilerin iktidarı (40-132) saltanat modelinde olmuştur. Saltanatın devam ettiği Abbasiler (132-656) ve Endülüs Emevileri iktidarında kısmen seçkinler ve halk ilişkisi içinde yarı çoğulcu veya blok toplum modeli görülmektedir. Son iki devre (Emeviler ve Abbasiler), siyasî tefsirin neşet ettiği ve siyasal yorumların tefsirlere yansıdığı dönem olup incelememiz bu aralıkta yoğunlaşacaktır. Bundan sonraki iki dönem yani, diğer kültürlerin İslâm toplumuna girdiği ve İslâm medeniyetinin dorukta olduğu (Merkezde Arap-Türk-Fars olan İslâmi kültür ve medeniyeti) dönem ile 18. yüzyıldan zamanımıza kadar geçen dönem, çalışmamızın alanı dışındadır.[3] İşte bu siyasî, tarihi, toplumsal ve coğrafi gelişmelere paralel ve eşzamanlı olarak yeni oluşumlar zuhur etmiştir. Doğal olarak, sayılan alanlarda her devrin kendine özgü yapısı vardır. Bütün bunlar içinde, siyasî düşünce değişim geçirmiştir. Bu doğal bir durumdur, ama bugünkü anlayış ile bakıldığında, toplumun siyasal organizasyonunda Kur'anî temel arayışı normal karşılansa bile, hoş karşılanmayacak şey ideolojik düşünce-

3 Bu sürecin dini ve ilmi bölümlemesini Yümni Sezen şöyle yapar: "Sahabe, tabiin, tebeuttabiin dönemleriyle, fetih ve yayılma dönemlerinin kazandığı sosyolojik mana merhaleleri şöyle sıralanabilir: 1- İtaat ve taklit dönemi: Oldukça rahattır. 2. Kıyas dönemi: Tereddütler vardır. 3. İçtihat dönemi: Huzursuzluklar artmıştır. Fakat bu dönem ilim dönemidir. 4. Siyasetin öne geçtiği dönemler: Din-devlet, din-medeniyet meseleleri ve kültür çoğulculuğu, kimlik meseleleri, islamdışı toplumların kimliği meselesi ön plandadır... " (*İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, İstanbul 2000, 140-41).

lerin Kur'an'la bağdaştırılmaya ve desteklenmeye kısaca Kur'an'ın ideolojik okunmaya çalışılmasıdır.

A. Nübüvvet Dönemi

İslâm'ı bizatihi din olarak kendi gücünü, imkanlarını, dinamiklerini ve etkilerini dikkate alarak incelemek durumundayız. Onu bağımsız bir dinî ve sosyal hareket ve yaratıcı gücü olan bir gerçeklik olarak gördüğümüz zaman, içinde mündemiç olan siyasal yapıyı da görebiliriz. Bu zaviyeden bakıldığında Kur'an'ın siyasal bir söyleminin olup olmadığını da rahatlıkla kavrayabiliriz.

Belirlediğimiz çerçeveden hareketle nübüvvet veya tenzil dönemini analiz etmek istediğimizde ilk olarak 'Peygamber'in daveti siyasî bir program mıydı?' veya 'Onun davetinde siyasî bir içerik var mıydı?' gibi sorular karşımıza çıkar. Doğrudan bu soruları onaylayan veya reddeden bir iddiada bulunmak yerine bu tür sorulara cevaplar aramak gerekir. Kabul edilmelidir ki İslâm'ın vahyi, toplumsal bir birliği ve organizasyonu da beraberinde getirmiştir. Adı her ne olursa olsun topluma yönelik farklı söylemleri, alternatif çözümleri bünyesinde barındıran ve bunu ilk fırsatta bireysel ve toplumsal hayatta eyleme geçiren her harekette siyasal bir yön bulunmaktadır. Böyle bir toplumsal hareket, doğrudan ve tamamen siyasal karakterli olabileceği gibi bu yönü oldukça geri planda da durabilir. Bütün dinî hareketlerde olduğu gibi Hz. Muhammed'in önderliğindeki harekette de politik bir taraf vardır. Gene de peşin bir hükme varmamak ve yukarıdaki sorunun cevabını verebilmek için Hz. Muhammed'in yirmi yılı aşan peygamberlik hayatının önemli noktalarını bir de bu açıdan değerlendirelim.

İnanç, ibadet ve ahlaki davranış yanında sosyal hayatın hemen her alanına yerleşik kalıpların dışına çıkarak yeni bir bakış ve renk ile ortaya çıkan İslâm vahyi Mekke ufuklarında yükselmeye başladığında, insanlık yeni bir devrin başlangıcına adımını atmıştı. Bu yeni çıkış, var olan toplumsal yapının dinî ve ahlaki açıdan kötü ve bozulmuş olduğu söylemine dayanıyordu. Uzun bir tarihi geçmişi olan Mekke, Hz. Muhammed'in bu çıkışını çok iyi yorumlamak durumundaydı. Nitekim böyle de olmuştur.

Hz. Muhammed'in insanları vahiyle uyarmaya başladığı ortam nev-i şahsına münhasır bir toplum organizasyonuna ve siyasal yapıya sahipti. Cahiliye olarak adlandırılan bu çağda sosyal yapı, din anlayışına ve yaşayışına da yansımıştı. Örneğin; kabile hakimiyetine bağlı sosyal yapının dinî görüntülerinden birisi, her kabilenin kendine ait bir tanrısının olması (*henoteist*)dır. İlk anda Mekke ileri gelenleri bu yeni çağrıdan siyasal bir kuşku duymadılar. Ancak ilerleyen zamanlarda, Müslüman sayısı çoğaldıkça ve toplumsal muhalefete dönüştükçe durumun sadece putların reddiyle sınırlı olmadığı anlaşıldı. Vahyin tevhid ilkesine dayalı anlayışı seslendirmesi, onlar tarafından mevcut yapılanmanın ortadan kaldırılacağı endişesine yol açtı.[4] Kaldı ki putların da Mekke siyasî teşkilatlanmasında bir yeri vardı. Çünkü Hz. Peygamber ve beraberindekiler, ilk zamanlardan itibaren içinde yaşadıkları Mekke toplumunda egemen olan dinî, sosyal ve siyasal olgulardan kendilerini soyutlamışlar ve ayrı bir grup oldukları bilinciyle kendilerini örgütlemeye gayret etmişlerdir. Böylece bu çıkış, her ne kadar bir inançlar dizgesi gibi görünse de kısa süre sonra bireysel ve toplumsal itaatsizliğe dönüşmüştü. Bu durum monarşiyi düşünmek bile istemeyen kabile etiğini elbette tedirgin etmiştir. Şüphesiz Müslümanların bu tür düşünme ve eylemde bulunmalarında Kur'an'ın yönlendirmesi önemlidir.[5] Kafirun Suresi, bu tavır alışı çok açık bir biçimde ifade eder. İlk zamanlar küçük bir grup halindeki bu insanların zihinlerinde, dini tebliğin Mekke çevresi ile sınırlı olması doğaldı. Ancak Kur'an'ın yavaş yavaş Mekke dışını da düşünmeye yönlendirdiği ve böylece coğrafi çerçevenin genişletildiği görülmektedir: Vahyin başlangıcında *ikra' bismirabbikellezi halak* (Yaratan Rabbinin adıyla oku) denilmişti. Peygamberliğin başlangıcında başka ne denilebilirdi ki. Keza Kureyş, Kafirun, Tebbet, Fil surelerinde yerel olgulardan bahsedilir. Daha sonra mesela; Fatiha Suresinde durum farklılaşmıştır. Orada Peygamber'e ve inananlara zihinsel açılım sağlamak amacıyla *rabbu'l-alemin* yani, 'bütün insan kavim ve ümmetlerinin rabbi' denilmiştir. Böylece Peygamber'in risaletinin bütün insanlığa yönelik

4 Onların 'İlahları tek bir ilah mı yaptı' (38 Sad 5) sözleri, bu endişeyi açığa vurmaktadır.

5 Örneğin; Armstrong, Müslümanların Mekke'de kıldıkları namazı müşriklere karşı protesto olarak değerlendirir. Bk.: Karen Armstrong, *İslam- A Short History*, Random House İnc., Newyork 2000, 5-6.

olduğu anlatılmaktaydı.[6] Yerelden evrensel duruşa geçişe işaret eden bir başka sure de İsra Suresidir:

> Mescid-i Haram çevresinde dönen yerel ve hırpalayıcı mücadele düzeyinden -yerel, çünkü dış, uluslararası güçlerin müdahalesi söz konusu değildir; hırpalayıcı, çünkü bu mücadele sürecinde rol alan iç güçler örgütlü bir egemenlik mücadelesinde rol alacak düzeyde değildirler- Mescid-i Aksa etrafında dönen örgütlü egemenlik düzeyine yükselişi yani.[7]

Mekke müşrikleri, Hz. Peygamber'i önleyemeyeceklerini fark etmeleri üzerine ona çeşitli teklifler götürmüşlerdir. Ona Mekke idari yapısında reislik gibi önemli bir mevkiyi önermeleri[8] onların bu hareketi siyasal platforma çekme gayretlerinin bir göstergesidir. Peygamber'in bu teklifi reddetmesi ise onun böylesi nezih bir hareketi siyasal bir amaçla değişmeyecek kadar bilinçli yürüttüğünü göstermektedir. Bir an için reislik teklifini kabul etse bile, bunun çok da iyi bir sonuca götürmeyeceğini hissetmiş olmalıdır. Diğer yandan müşrikler, Peygamber'i değişik sıfatlarla anarak onun hareketinin illegal olduğunu ilan etmeye çalışıyorlardı. İlk zamanlarda sanıldıkları bu boş söylemi daha sonra terk etti-

6 Ubeydullah b. İslam es-Sindî (ö. 1363/1944), bu noktaya dikkat çekmiş ve *rabbu'l-alemin* ifadesinin 'bütün insan kavim ve ümmetlerinin Rabbi' anlamına geldiğini ve ama ulemanın 'bütün kainat' olarak yanlış yorumladığına işaret etmiştir. Bk.: *İlhamu'r-Rahmân fi Tefsîri'l-Kur'an*, tertib: Musa Carullah, Karaçi trs., I, 33-34)

7 Ticani Abdulkadir Hamid, *Mekke Döneminde Siyasi Düşünce Metodolojsi*, çev. V. İnce, İst. 2001, 157 vd.
Bu süreci Bazergan bir olgunlaşma devresi olarak şöyle yorumlar: "Bizzat Kur'an'ın kendisi, yavaş yavaş, ağır ve alıştırarak insanlara okunduğu özel tedrici bir nüzulle, bölüm bölüm indirilmiş olduğunu açıklamaktadır. Bölüm bölüm oluş; hem değişim ve dönüşüm olgularıyla uyuşum arzetmekte ve hem de başka bir ayette ifade buyurulduğu gibi tek bir cümle (*cümleten vahideten*) (25 Furkan 32) olmamaktadır. Sadece 'Kur'an'ın Gelişimi' değil 'Olgunlaşımı' olgusu da hayret ve inkar konusu olmamalıdır." "Kur'an'ın gelişim süreci, bir bakıma Hz. Peygamber'in gelişim ve olgunlaşım seyri olarak da telakki edilebilir. Terbiye süreci ve büyük gelişimin hızlı aşamalarının göstergesi; vahyin alıcısı ve benimseyip yayıcısı olan Hz. Peygamber'in kendi istidadıdır. Furkan suresi 32. ayeti uyarınca, ilahi öğreti Rasulullah'ın gönül ve zihninde yer ederek İsra 106 ya ulaşıncaya kadar öncelikle O'nu dönüştürüp eğitmelidir." "Kur'an'ın genel hedefi, şüphesiz ki Rabb'i tanıyış, O'na ibadet ve insanın O'na yönelişidir. Ancak aynı zamanda faklı itikadi, ahlaki, duygusal, terbiyevi, ibadi ve ameli açılardan birey ve toplum ele alınarak, bireyde kapsayıcı kamil bir şahsiyet oluşturulması amaçlanmaktadır." Bk.: Mehdi Bazergan, *Kur'an'ın Nüzul Süreci*, çev. Y. Demirkıran-M. Feyzullah, Ank. 1998, 15, 16, 162.

8 Ebu Muhammed Abdulmelik İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, tah.: Muhammmed Ali el-Kutb-Muhammed ed-Dâlî Balta, Beyrut 1995, I, 215.

ler. Çünkü bunda ısrar etmenin bir yararı yoktu. Zaten Hudeybiye antlaşmasından sonra bunu açıkça itiraf etmişlerdir.[9]

Mekke site devletinin sonunu hazırlayan gelişmeler Hz. Peygamber'in hicreti ile başlatılabilir. Şöyle ki; Mekke'deki peygamberliğinin onuncu yılına doğru önemli gelişmeler yaşandı. Bu sıralarda Hz. Peygamber, Taif yolculuğu ve Akabe görüşmeleri ile dışa açılmaya ve sıkıştığı dar bölgeden çıkış yolu aramaya başlamıştır. Amaç artık kabına sığmayan İslâm'ı dışa açmak ve Müslümanları bulundukları sıkıntılı ortamdan kurtarmaktı. Aksine onun amacı ve görevi, bir devlet kurmak değildi. İsra olayı[10] ile Akabe biatları aralığındaki gelişmeler 'İslâm'da ilk devletin çekirdeğinin atılması'[11] girişimi olarak yorumlanır. Gelişmeler böyle bir sonucu doğursa bile, Hz. Peygamber'in zihninde bu amacın olduğunu söylemek zordur. Yine de bu durum, Müslümanların, sosyal ve siyasal bakımdan özgün yapılanmaları için ilk işaretler olarak sayılabilir.

Hz. Peygamber'in Mekke dışında çeşitli arayışlara girmesi iman ve ahlaki açılım için fazla bir ilerleme sağlanamayan Mekke'den, geçici de olsa, umut kesildiği anlamına gelir. Akabe görüşmelerinin biatla sonuçlanması, Mekke dışında da Hz. Muhammed'in önderliğine onay verildiğini gösterir. O da Mekkeli müşriklere yaptığının aksine bu riyaseti gönülden kabul etmiştir. Bu ise, kabile asabiyetine bağlı siyasal yapılanmaya aykırı bir durum olarak, kabile büyüğünün riyasetine büyük bir darbedir. Bunun akabinde gerçekleşen Hicret'le birlikte geniş ve kapsamlı teşkilatlanma somut bir nitelik kazandı. Çünkü bir takım insanların oluşturduğu din mensubiyeti, İslâm toplumuna (*ümmet*) dönüşmüş ve teorik aşamadan pratik aşamaya geçiş imkanına kavuşmuştur.[12]

9 Ebu Süfyan'ın Hudeybiye anlaşmasından sonra şöyle dediği rivayet edilir: "Bu yiğidi kimse durduramayacak." Bk.: Zemahşeri *Keşşâf*, IV, 515 (Mümtehine suresi 7. ayetin tefsirinde).

10 Abdulkadir Hamid, İsra olayından sonra Peygamber'in görevinin İran, Roma, Bizans gibi büyük bir devlet kurmak olduğu, bu amaçla Taif'e gittiği ve Akabe'de kabilelerle görüştüğünü savunmaktadır (*Mekke Döneminde Siyasi Düşünce Metodolojsi*, 182-98) ki bizce isabetli bir görüş değildir.

11 Orada uzlaşılan kararların bu açıdan değerlendirmesi için bk.: Sezen, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, 281.

12 H. A. R. Gibb, *Mohammedanism -A Historical Sorvey-*, Second Edition, London 1953, 27; Muhammed Abid el-Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997, 182-83, 189, 283.

Bazı araştırmacılar, on yıllık bu dönem zarfında inen ayetleri ele alarak, Kur'an'ın içerdiği siyasal yönleri tespit etmeye çalışmışlardır. Ulaşılan sonuçlar şunlardır: Doğal olarak "Mekke'de Müslümanlar devlet kuramazlardı, zira onlar birkaç kişiden ibarettiler. Bir ümmet olmamışlardı ve devlet kuracakları toprakları yoktu. Bu aşamada Peygamber sadece bir davetçiydi, insanları dine davet ediyordu."[13] Yine de uygulanabilme şansı olmak üzere bu dönemde inen mesela; "Araf Suresi 29, 56, 94-102. ayetlerde siyasal eylemin teorik çerçevesi şöyle çiziliyor: Adaleti egemen kılmak, yönetim erkini sırf Allah'a özgü kılmak, yeryüzünde yapıcı davranmak, bozgunculuk yapmamak."[14] Buna göre "Kur'an'ın Mekke'de inen kısmının siyaset felsefesine ilişkin teorik bir çerçeve çizdiği"[15] söylenebilir.

Medeniyetlerin kurulması ve ilerlemesinde hicretin ve fetih hareketlerinin önemli olduğu kabul edilir. Bunun kalıcı olması için dinsel, kültürel, eğitsel, siyasal, askeri vb. dayanaklarla beslenmesi gerekir. Hz. Peygamber'in öncülüğündeki Müslümanlar da Müslüman medeniyetini gerçekleştirmek için atılması gereken adımları atmışlardır. Burada öncelikle dinin yaşanması ve inananların canlarının korunması hedeflenmiştir. Doğal olarak bu, yeni topraklarda toplumsal hayatın yeniden düzenlenmesini beraberinde getirmiştir. Böylece süreç tarihi ve sosyal olarak inkitaya uğramadan devam etmiştir. Hicret sadece Hz. Muhammed'in değil, onun selefi olan peygamberlerin (Musa, İbrahim, Nuh, Yusuf gibi) de hayatlarında vardır. O halde bu tarihsel olgu, nebevi bir hakikattir. Yalnız Kur'an'da müşahede ettiğimiz ve değişik peygamberlerin gerçekleştirdiği hicretler genellikle akamete uğramış, sadece son peygamber bu işte başarılı olmuş ve hicreti tarihsel sürekliliği olan bir yapıya çevirmiştir. Bu olgu ilahi bir sebebe bağlanabileceği gibi sosyal, psikolojik, tarihi ve dinî bir çok sebebe de bağlanabilir.

Şu ifadeler, Medine'deki genel durumu özetlemektedir:

13 Abdulkadir Hamid, *Mekke Döneminde Siyasi Düşünce Metodolojisi*, 113; Muhammed Selim el-Avâ, *en-Nizâmu's-Siyâsiyyi li Devleti'l-İslâmî*, 2. Bas., Mısır, trs., 24.

14 Abdulkadir Hamid, *Mekke Döneminde Siyasi Düşünce Metodolojisi*, 105. Abdulkadir Hamid, Kur'an'ın Mekke dönemindeki siyasi ilkelerin Medine'de uygulanmak üzere indiğini savunan Gibb'i şiddetle eleştirir (*a.g.e.* 115-16).

15 Abdulkadir Hamid, *Mekke Döneminde Siyasi Düşünce Metodolojisi*, 135.

Eylül 622'de Medine'ye gitmesinden sonra Hz. Muhammed (Bir ve eşi benzeri bulunmayan Allah'a ibadeti tebliğle birlikte), bu şehrin dinî-siyasî başı olma görevini üzerine aldı. O, böylece, toplumsal ıslahat programını tatbik edebilme imkanına sahip oldu: Fakirlerin durumlarını düzeltmek, müzmin borç altında inleyen yoksulları kurtarmak, savunma faaliyetlerini ve diğer kamu hizmetlerini yola koymak için zenginler zekat ile mükellef tutuldu, kadınlara mirastan pay tanındı, evlilik ve boşanma kurallara bağlandı vs. (9 Tevbe 60). Hz. Muhammed barış antlaşmaları imzalıyor, savaş ilan ediyor ve yapıyor, nihai hakem olarak davalara bakıyor ve karara bağlıyordu ... 632'de ahirete intikal ettiğinde hemen hemen bütün Arap Yarımadasının kudretli peygamber-yöneticisi idi. Yukarıda sunulan umumi ifadeler Hz. Peygamber döneminde 'din' ve 'devlet' ilişkisini ortaya koymuş olmalıdır. Ne "din" ve "devlet" kardeştiler demek doğrudur, ne de onların birbiriyle 'ortak faaliyet gösterdikleri' söylenebilir. Kendi başına devlet hiçbir şey değildir, o, İslâm adı verilen, ahlaki ve manevi değerlerin ve prensiplerin bir yansımasıdır. Devlet, dinin 'harici bir uzanımı' değildir; o İslâm'ın bir aracıdır. Hz. Peygamber hiçbir zaman peygamber ve yönetici olduğunu iddia etmedi; hatta hiçbir an yöneticiliği peygamberliği altında cereyan eden bir yönetici olma iddiasında da değildi. Onun yönetimi ya da yöneticiliği, peygamberlik vazifesini ifa etme tarzı idi...[16]

Medine'de daha rahat davranma ve siyasal ilerleme ortamı oluşmuştur. Din olarak İslâm'ın sistematiği ikmal olmuştur. Hukuk, toplum düzenini belirleyen unsurların başında geldiğinden, bunun yerleşmesi için ilk anlardan itibaren hukuksal düzenlemeler gözlenmektedir. Bu hem vahiy tarafından hem de Peygamber tarafından yürütülmekteydi. Vahiy ve Peygamber ayrımını bilinçli olarak yaptık. Çünkü Hz. Peygamber, kendi inisiyatifi ve Medine'deki ileri gelen sosyal gruplarla ortak bir antlaşma yapmış ve bunu yazılı hale getirmiştir. Burada vahyin müdahalesi yoktur. Vahyin yaptığı da benzer bir şeydi. Şöyle ki; Kur'an, örf ve adetlerin belirlediği yöresel uygulamaların geçerli olduğu bir toplumu, yasalarla idare edilen düzenli toplum yapmak istemiştir. Yeni toplumun inşası, yasalara dayanmanın yanında bunların arka planını oluşturan ve hatta o zamanki sosyal ve psikolojik ortamda yasalardan daha etkili olan ahlaki temeli oluşturmayı da ihmal etmemiştir. Bu durumu Haşr Suresinde özellikle 7-11. ayetlerinde rahatlıkla görmekteyiz.

16 Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme- Makalaleler I*, çev. Adil Çiftçi, Ankara 2000, 63-64.

> ... Bunun anlamı, dinî hareketin gözle görülür bir gelişme kaydettiğidir. Müminler artık toplumsal ilişkiler denkleminde bir varlığa sahip olmuşlardır. Ayrıca müminler dini savunma hareketi bazında ferdiyetten toplumsallığa evrilmiş bulunuyorlardı. Artık onlara dini koruma, egemen kılma, din uğruna savaşma misyonu yüklenebilirdi. Söz gelimi müminler topluluğu bir ümmete dönüşmüştür.[17]

İslâmi devlet ve hukuk anlayışının ilk işaretleri olarak Medine Sözleşmesi ve Medine Şehir Devleti uygulamasını detaylı incelemek gerekir ve bu yapılmıştır. Ama şunu vurgulamamız gerekir ki, Hz. Muhammed planlamamış ve bilinçli olarak hareket etmemiş olsa da Medine'de modern bir devlet kurmuştur. Hukuk ile devlet arasında kesin ve kaçınılmaz bir bağ olduğu, daha açık bir ifadeyle biri olmadan diğerinin olamayacağı bilinmektedir. Her toplumda olduğu gibi İslâm toplumunda da böyledir. Hukuki yapıyı oluşturan hükümler, Medine'de devletin kurulmasına paralel olarak teşekkül etmiştir. Böylece değişen toplum yapısı ve onun bina edildiği ana esaslar şöyle özetlenebilir: Her şeyden önce aristokrat toplum yapısının yerini eşitliğe dayalı bir toplum yapısı aldı. Ümmet bağı, kan bağının önüne geçti. Irk ve soy meseleleri kaybolmadı, fakat dinî bağ bunları kuşattı. Ümmete bağlılık, kabile bağlılığının yerini almış, din kardeşliği sosyal nizamın temeli olmuştur. Fert şuuru cemaat şuurunun, fert hakkı cemaat hakkının önüne geçti. Hukuk sahasında, yazılı hukuk, örfi hukukun önüne geçti. Örfi hukuk, yazılı ve üretebilen hukuk içinde bir unsur olarak kaldı. Sosyal bütünlüğü sağlamak için yöneten ile yönetilen arasında Şûra ilkesi yöntem olarak seçilmiştir. Yöneticiye mutlak ve keyfi yetki verilmemiştir.[18]

Nübüvvet dönemi genelde, daha serbest ve sivil (kurumsallaşmamış)dir. Bu dönem, aslında dinin tek ve ilk özgün ve orijinal dönemidir. Vahyin indiği, iman, amel ve ahlakın oluştuğu, sosyal düzenin temellerinin atıldığı kesittir. Bu dönemde dinin genel gayesi, siyaseti de içine alır. Somut siyasal normlar yoktur. Bütün görünümleriyle ilkeler statik değil dinamiktir. Değişmenin

17 Abdulkadir Hamid, *Mekke Döneminde Siyasi Düşünce Metodolojsi*, 87, 88, 90.

18 Subhi Salih, *İslam Kurumları*, çev. İ. Sarmış, Ank. 1999, 158; Sezen, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, 222-23; Manzuriddin Ahmed, "Kur'an'da Anahtar Siyasi Kavramlar", çev. Kazım Güleçyüz, *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, İstanbul 1995, 102-103.

sürekli ve evrensellik kuralını açıkça bu dönemde görebiliriz. Bu sosyal sürekliliğin asıl dayanağını kozmik süreklilikte (55 Rahman 29; 35 Fatır 1) görebiliriz. Son olarak bizzat Peygamberin siyasî davranışları İslâm'ın zahiri ahlak anlayışına uygun olarak "zahidi veya mistik değil, a priori olarak pratik; ve bu yüzden de toplumsaldır..."[19] Nihayet Peygamber'in bıraktığı toplumda dinin teorik sistematiğinin aksine pratiği tamamlanmamıştı. Siyasal yapı ise hem teorik ve hem de pratik olarak tekamül etmemişti.

Bütün bunlardan önemli bir sonuç çıkıyor: Aslında Peygamber, ilk başta kendi inisiyatifi ile başlamadığı görevinin ilerleyen yıllarında topluma mesajı sunmanın yanında onu yeni bir organizasyona kavuşturma gereğini de anlamış oldu. Burada vahiy, onun böyle bir fikre ulaşmasına yardımcı olmuştur. Ancak organizasyonun teşekkül sürecinde asıl inisiyatifin Hz. Peygamber'de olduğu söylenebilir. Sözgelimi, Mekke'deki ağır baskı koşullarından dolayı Müslümanların bir kısmını Habeşistan'a göndermek; belli bir strateji ile Mekke'de Müslüman olanların hayatlarını korumak; Mekke dışında (Taif ve Medine gibi) yerleşim ve dinin rahat yaşanacağı yerler aramak; Akabe'de Medinelilerle anlaşma yapmak (ki son derece stratejik bir davranıştır); hicretin zamanı ve yapılış biçimi; Medine'de kardeşliğin ilanı; Medine sözleşmesi vs... Bütün bu olaylarda vahyin doğrudan müdahalesinin olduğuna dair Kur'an'da açık ifadeler yoktur. Kur'an'da bunların kimine ilişkin elbette bazı pasajlar vardır (Hicret, kardeşlik, akabe biatları). Ancak onlar olayların vukuundan sonraki değerlendirmelerdir. O halde buradaki strateji Peygamberin bizzat kendi bilgi ve yeteneğinden kaynaklanmaktadır. Mekke'de belli bir sayıya ulaşan insanların önderi olduğunu elbette hissetmiş olmalıdır, ya da Medine'de çok daha büyük bir topluluğun başı ve daha sonra ise duygu, inanç, ibadet ve yaşam biçimiyle teşekkül etmiş olan bir toplumun önderi olduğunun bilincindedir. Bunların hepsinde vahyin tek tek müdahalesini beklemek yanlıştır. Buna karşın bazı düzenlemelerde sadece vahyin müdahalesi söz konusudur.[20]

Hz. Muhammed'in yirmi küsur yıl devam ettirdiği nebevi mücadele, tarihin sadece kuvvet yoluyla cereyan eden olaylarla

19 Frithjof Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, çev. Ş. Yolcu, İstanbul 1997, 138.
20 Örnekler için bk..: 4 Nisa 127, 176; 5 Maide 4.

yapılmadığını, manevi gücün de etken olduğunu açıkça gözler önüne sermektedir. Eğer bu manevi güç, bir kişi etrafında toplanan insanlar kitlesini bu kadar güçlü ve hızlı bir biçimde harekete geçirmese idi, belki Hicaz bölgesindeki tarihi değişim gerçekleşmeyecekti. Bunu, imanın verdiği azim, kararlılık, cesaret, sabır ve hamle yapma isteği başarmıştır. Maddi güç ve imkanların rolünü inkar etmemekle birlikte onların araçsal konumlarının ikinci planda geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Hz. Muhammed'in peygamberlik ve politik yönü ile ilgili son söz şu olabilir:

> Peygamber siyasî bir rejim kurmuştur, fakat bu tarihi şartlara uygun olarak ulaşılan bir sonuç olup onun peygamberlik misyonunun ana hedefi değildi.[21]

B. Geçiş Dönemi

Hz. Peygamber kendine bir halef seçmeden vefat etti. Bir halef seçmesi de mümkün değildi, zira o, dünyevi bir lider ya da yönetici olarak görevlendirilmemişti. Kurduğu toplumsal düzen değil, tebliğ ettiği din ebedi kalacaktı, zira toplumsal düzen her bölgeye ve çağa göre yeniden şekillenmek durumundaydı. Ama o, toplumların maddi ve manevi yapılanmalarında asla vazgeçemeyecekleri temel ilkeleri oluşturmuş ve uygulamıştı. Onun halef tayin edememesinin başka bir nedeni de kendisine ihsan edilmiş olan ve her türlü otoriteyi birey ve toplum üzerinde kesin ve tartışmasız bir şekilde sağlayan peygamberlik erkinin ve bu erkin ona kazandırdığı dinî ve dünyevi karizmasının ikinci şahıslara devredilemez oluşundan kaynaklanır. Çünkü o, karizmasını ne kendi çabasıyla kazanmış, ne de bir başkasından devralmıştı. Bu nokta çok önemlidir ve önemsenmelidir. Zira ilerde de görüleceği gibi Peygamber'den sonra oluşturulan İslâm siyaset teori ve pratiğinde ve siyasî tartışmalarda sık sık bu noktaya atıflar yapılmakta ve taraflar kendilerini destekleyecek bir sonuç elde etmeye çalışmaktadır.

21 Qamaruddin Khan, *Political Concepts in the Qur'an*, Karachi (Pakistan) 1973, 13-16, 73. Bazı çağdaş yazarlara göre Peygamber'in davetinde ve onun bütün hayatında hiçbir siyasi taraf yoktur, bütün hedef sadece dinidir, Kur'an da bu tür şeylerden bahsetmez. Onun zamanı 'nübüvvet devri' olup ondan sonraki zamanlar 'siyaset devri'dir. Bk.: es-Sadık Bel'îd, *el-Kur'ânu ve't-Teşrî' -Kırâetun Cedîdetun fi Âyâti'l-Ahkâm*, Tunus 2000, 19-27, 244-70.

Hz. Peygamber'den sonraki zamanlarda insanlar bu tür tartışmalar yerine onun asıl mirası olan Kur'an'ı ve sahih peygamberî örnekliği siyasette esas alsalardı daha kalıcı ve etkili bir iş yapmış olurlardı. Aslında bu, tarihsel ve güncel bir temenni olmaktan ileri gidememiştir. Kur'an ve 'sünnet' esas alınmıştır ama, bu çoğunlukla kişisel kaygı ve çıkar amaçlıdır. İşte bu 'esas alma' ya da 'dayanma' istenci ve onun gerçekleştirilmesi daha çok olumsuz bir portre ortaya çıkarmıştır. Belki evrensel bir siyaset teorisi geliştirememenin nedenlerinden biri de bu olumsuz tablodur. Sonuçta şunu kabul etmek gerekir ki, tarihsel sürecin bir çok kesitinde gözlendiği gibi toplumların yaşadığı oluşumlar müdahale edilemez bir şekilde olmuş bitmiştir, İslâm toplumunun yaşadıkları da bu külli oluşumun bir parçasıdır.

Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra (tenzil sonrası) gelişen olaylar, hazırlayıcı olaylar olarak siyasal tefsir için önemlidir. Zira, özellikle, ideolojik okumanın görüldüğü örnek olaylar bu tarihten itibaren başlamaktadır. Böylece Kur'an'ı siyasal okumanın zemini, bilinçli olarak hazırlanmamış ama sosyolojik bir olgu olarak kendiliğinden oluşmaya başlamıştır. Müslümanlar arasında ilk siyasî olayın daha doğrusu siyasî ihtilafın Hz. Peygamber'in vefatıyla ortaya çıkan 'halifenin kim olacağı' sorunu olduğu genel kabul görmüştür.[22] Aslında bu ilk ihtilaf, daha sonra dinî, siyasî ve sosyal alanda Müslümanların düşüncesinin biçimlenmesi ve olaylara bakışlarını en çok etkileyen meselelerin başında gelir. Öncelikle, bu mesele, Hz. Peygamber'in kaldırmaya çalıştığı asabiyetin yeniden filizlenmesine ve yönetim aygıtının kendine özgü yapılanmasına etki etmiştir. Günümüzde bu olaya salim akılla ve soğuk kanlı bakılarak daha olumlu ve daha verimli sonuçlara ulaşılabilmektedir. Şüphesiz bu olayın faydalı yanları da olmuştur. Her şeyden önce Peygamber kendine bir halef seçmediği gibi yerine geçecek kişinin bu göreve nasıl geleceği ve konumunun ne olacağına ilişkin hiçbir açıklamada bulunmadan vefatı üzerine insanların bir arayışa girmeleri ve Müslüman zihniyetine uygun çözüme ulaşmaları önemli bir aşamadır. Bu sırada konunun Kur'an açısından tartışılmadığı ve şu veya bu açıdan ona dayandırılmadığı anlaşılmaktadır. Yine Ebu

22 Ebu'l-Hasen Alî b. İsmail el-Eşarî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, tah.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire 1969, I, 39 vd.

Bekr'in seçim yoluyla başa gelmiş olması, otoritenin gücünü halktan aldığının işareti olabilir. Her ne kadar daha sonra Şia seçimi reddedip nasb yolunu kabul etmiş olsa da Müslümanların çoğunluğu bunu kabul etmemiştir. Bu seçimin ileride doğuracağı tartışmalardan birisi, hilafet makamının Kureyş'e aidiyetinin olup olmadığıdır. Malum olduğu üzere seçim esnasında Medinelilerin girişimleri başarısız olmuş ve Kureyş zafer kazanmıştır.

Hz. Ebu Bekr'in halifeliğinin ilk zamanlarında irtidat olayları baş göstermiş, bunun yanında Medine dışındaki bazı kabileler de diğer dinî vazifeleri ikmal etmekle birlikte zekatı Ebu Bekr'e vermeyeceklerini ifade etmişlerdir. Bunu ilan ederken de Tevbe Suresi 103. ayete dayanarak "Biz zekatımızı ancak 'duası bize sükunet verene (Peygambere)' veririz." demişlerdir.[23] Zekatı vermeyi reddeden ve bunu Kur'an'a dayandıranlarla savaşan Ebu Bekr'in davranışı iki şekilde değerlendirilebilir. Birincisine göre, zekatı vermeyi reddedenler, bunu siyasî bir mesele olarak görüp, onu sadece otoriteye vermeyi kabul etmemişlerdir. Nitekim kendilerine dayanak olarak seçtikleri ayete bakınca onların bu anlayışta olma ihtimali ağırlık kazanıyor. Doğrusu zekat, yerine getirilmesi gereken dinî bir vazife olmakla birlikte onun toplanması ve gerekli yerlere harcanması devletin yerine getirdiği bir vazife, yani siyasî bir hadise olarak kabul edilmiştir. Peygamber'in uygulaması da bunu teyit etmektedir. İkinci bir ihtimal ise Ebu Bekr'in zekat vermemeyi dinin önemli bir rüknünü reddetmek olarak alması ve gereğini yerine getirmiş olmasıdır. Ancak burada yine siyasî bir tavır vardır. Zira Ebu Bekr, 'madem zekatı bize vermiyorsunuz, o halde onu kendi aranızda uygulayın' dememiştir. Eğer öyle demiş olsaydı, muhtemelen değişik kabilelerden, kendi siyasî otoritesini sarsacak başka istekler de gelecekti. Dini, iman ve amellerden müteşekkil bir bütün olarak gören hadis taraftarlarına göre zekatı vermek, dinî ve imanî bir meseledir ve Ebu Bekr de bu nedenle zekatı vermek istemeyenlerle savaşmıştır.[24] Bir başka ihtimal ise zekatı vermeyenlerin Pey-

23 İmaduddin Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, tah.: Ahmed Ebu Mulhim ve arkadaşları, Beyrut ty., VI, 315.

24 Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam, *Kitâbu'l-İman (İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* içinde), çev. S. Kutlu, Ankara 2000, 212; Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz*, tah.: el-Hâcc Şerîfî, Beyrut 1990, I, 480-81.

gamber'de gördükleri otoriteyi Ebu Bekr'de görmemiş olmalarıdır. Bunun izahı, farklı şekillerde mümkündür. Birincisi, kapsamlı bir devlet düşüncesinin olmayıp kabile merkezli yönetim anlayışının devam ediyor olmasıdır. İkinci olarak da Peygamber'i idari yönetici olarak değil daha çok karizmatik bir dinî önder olarak görmüş olmaları ihtimalidir. Kabileler Peygamber'e zekatı verirken de ekonomik, askeri ve siyasî güce dayalı otoritesinden dolayı değil, nebevi karizmasından dolayı seve seve vermiş olmalıdırlar. Üçüncü bir neden de ekonomik olabilir. Çünkü zekatta bir paylaşım söz konusudur. Onlar bu paylaşımı kabullenememiş olabilirler. Toprağa bağlı üretim tarzının gerektirdiği bir davranış olarak, üretim ve tüketimin kendilerine ait olmasını istemiş olabilirler.

Hz. Ebu Bekr'in onlarla zekatı vermedikleri için savaşmasından, onun ümmetin bütününü kapsayan egemenliğin bölüşülmesine razı olmadığı, ama belli bir bölge halkının idaresi anlamındaki siyasal egemenliği kabul ettiği sonucunu çıkarabiliriz. Bu durum, merkezi devlete bağlı yarı bağımsız devlet (federe) sisteminin o zaman tanındığı ve bir tehlike olarak da görülmediğini gösterir. Şu halde hilafet sisteminin çok da katı bir devlet yapısına sahip olmayıp bölgesel özgürlüğü tanıdığı anlaşılıyor. Bu, o zaman devletin tamamen dinî karakterli görülmediği anlamına da gelir. Tersinden söylersek, dinin devletin bütün yapısı ve kurumlarını düzenlemediğini de düşünmüş olabilirler. Aksine zekatın verilmemesine razı olmadıkları gibi idareye de müsaade etmezlerdi.

Her halükarda İslâm tarihinde devlete karşı muhalefet veya başkaldırıyı ilk olarak zekatı vermeyen bu kabileler başlatmıştır. Haricilerin aksine, onların bu muhalefeti fazla direnmeden kırılmış olması, olayın bu yönden dikkat çekmemesine neden olmuştur. Bu olayı, din-devlet ayrımı bağlamında yorumlamak ise, o dönemin anlayış seviyesi bakımından hiç isabetli değildir.

Hz. Ebu Bekr'in *hilafet devleti*ni yönettiği dönemde genellikle Hz. Peygamber'in telkin ettiği ve uyguladığı ilkelere uyduğu ve büyük çoğunluk tarafından övgüyle karşılandığı bilinmektedir. Zaten kısa süren hilafeti boyunca (11-13/632-34), çözmek zorunda kaldığı problemler ve fetih hareketine ağırlık verdiğin-

den devlet organizasyonunda ve teşkilatlanmasında fazla bir ilerleme olmamıştır, ama toplumsal barış ve refah sağlanmıştır. Onun döneminde Kur'an tarihi ve tefsir açısından en önemli gelişme, Kur'an'ın cem edilmesidir. O güne kadar dağınık bir vaziyette bulunan vahiy metinleri iki kapak arasında bir araya getirilmiş ve *mushaf* olmuştur. O, artık tek bir forma bürünmüş metindir. İleride üzerinde durulacağı üzere, Şia'nın bu olaya itirazı olacaktır.

Hz. Ömer'in hilafeti (13-23/634-44), vahyin ortaya koyduğu dinî sistemin toplumsal hayatta daha fazla tezahür ettiği bir dönemdir. Onun zamanında bir yandan dinî teşekkül, diğer yandan devlet teşkilatlanması ciddi bir ivme kazanmıştır. Bu olumlu ilerleme Hz. Osman (24-35/644-656) ve Hz. Ali devrinde (35-40/656-661) aynı şekilde devam edememiştir. Osman'ın hilafetinin sonlarına doğru, belirsizlikler hakim olmaya başlamış, siyasî kargaşa gitgide dozunu artırmış ve nihayet halife evinde öldürülmüştür. Onun bu dramatik sonu büyük karmaşanın da başlangıcı olmuştur. Bu hadise aynı zamanda seçimle iş başına gelen hilafet yönetiminin sona ermesi ve verasetle başa geçen sultanların idare ettiği klasik devlet modeline geçişi sağlayan sürecin başlangıcı olmuştur.

> Müslümanlar arasında bu güne kadar gelen tefrikanın en önemli kaynağı olan Hz. Osman'ın şehit edilmesi, dinî olmayıp tamamen siyasî bir hadiseydi. Fakat Muaviye (ö. 60/680) dinî delili de 'tahrif' ederek olayı dinsel bir mesele durumuna getirdi. Başlangıçtaki politik bir hadise dinî bir mahiyet kazanınca, ihtilaf sanki dindeymiş gibi takdim edilerek kurumlaştırılmış ve meşrulaştırılmıştır. Eğer, hâlâ Ali mi Osman mı tartışması devam ediyorsa, bunun sebebi siyasî kanaatlerin dinî anlayışa dönüşmüş olmasıdır...[25]

Hz. Osman'ın öldürülmesi (18 Zilhicce 35/17 Haziran 656) ile başlayan iktidar eksenli siyasî çatışma ve gerginlik, Hz. Ali'nin hilafetinin sonlarına doğru patlak veren Cemel Vakası (36/656) ile daha da artmış ve nihayet Sıffin Savaşı ve Tahkim (37/657) hadisesi ile doruğa ulaşmıştır. Bu andan itibaren siyasî yönü ağırlıklı olan ihtilaflar, dinî bir içerik de kazanarak Müslümanların gruplaşması ve ayrılmalarına (*tefrika*) kadar gitmiştir. Niha-

25 Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara 2001, 170-71.

yet dördüncü halifenin öldürülmesi bu kargaşa ve gerginliği durdurmak yerine daha da artırmıştır. Onun öldürülmesi, Dehlevi'nin deyimiyle 'nübüvvet çağının tamamlanması'[26] ya da genel bir telakki olan 'Asr-ı Saadet'in kapanması demektir.[27] Bu olayları birbirinden bağımsız, basit iktidar mücadelesi olarak göremeyiz.[28]

Müslümanlar arasında siyasî ihtilafların çözümü için Kur'an'a başvurulması, daha açık bir ifadeyle Kur'an'ın böyle bir işe alet edilmesi, Sıffîn savaşı sırasında yaşanan 'tahkim olayı' ile başlatılabilir. Savaş sırasında Muaviye taraftarları (Suriyeliler) mızraklarının uçlarına Kur'an'ı takarak kavgayı bitirme çağrısı yaptı. Bu çağrı, insanlar üzerinde büyük tesir yaptı, zira söz konusu kitap her hangi bir kitap değildi.[29] Ancak bu hadise olumlu bir sonuçtan ziyade sorunu daha da derinleştirdi ve hatta ilk siyasî grubun ortaya çıkışına giden yolu açtı. Burada dinin, özellikle onun temel kitabının, toplumdaki etkileyici konumundan istifadeyle Kur'an'ın bayraklaştırıldığı görülmektedir. Fakat bu olayda dinî bir açmazın etkisi altında kalanların, siyasî ve askeri mantığa uygun hareket etmedikleri[30] de açıktır.

Buraya kadar özetlediğimiz süreçte yaşanan olaylar neticesinde bir çok yeni fikir ortaya çıkmıştır ve bunlar ileride doğacak olan fırkaların ilk düşünsel temelleri olmaları açısından önemlidir. Şüphesiz yukarıdaki örnek, Kur'an-siyaset ilişkisinde o dönemin dikkat çeken örneklerinden birisidir. Daha da önemlisi, derin ve kalıcı olan fikri gelişmelerdir. Hz. Osman'ın öldürülmesi, Sıffîn ve Cemel savaşları, büyük günah işleyenin durumunun ne

26 J. M. S. Baljon, *Religion and Thought of Shah Walī Allah Dihlawī 1701-1762*, Leiden 1986, 123-25.

27 Ahmet Akbulut (*Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 42 vd.), Hz. Peygamber'den sonra sahabenin siyasal alanda başarılı olamadığını ve 'hilafet rejimi'nin Emevi devletinin kuruluşu ile birlikte çöktüğünü belirtmektedir.

28 Hulefa-i Raşidin dönemi olaylarının siyasal ve sosyal yorumu için bk.: Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, 446-48, 450-51, 461-68.

29 Tartışmalar için bk.: Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 204 vd. Böylece Kur'an'ın her soruya ve soruna cevap içerdiğini ihsas eden 'Allah'ın hakemliğine başvurulması' ilkesini ilk olarak Hariciler değil Emeviler'in ileri sürdüğü anlaşılmaktadır. Bk.: Nasr Hamid Ebu Zeyd, "İmam Şafi'î ve Orta-yol İdeolojisinin Tesisi", çev. Salih Özer, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafi'î'nin Rolü*, Ankara 2000, 98.

30 Julius Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, çev. F. Işıltan, Ank. 1989, 1-9.

olacağı tartışmasını başlatmıştır. Hilafetin meşruiyet kaynağı ve kimde olacağı, otorite sorunu bunlara eklenebilir. Bunların Kur'an ve tefsirle bağlantısı ise ilk zamanlardan itibaren vardır. Ayrıca mezheplerin esaslarının belirlenmesinde bu dönemlerdeki olaylar çok etkili olmuştur.

O halde, siyasal tefsirin kökenlerinin, Hulefa-i Raşidin döneminin sonlarına doğru gelişen olaylarla birlikte başladığını ya da oralara kadar uzandığını söylemek yanlış olmaz. Bu noktadan itibaren ilerledikçe gerçek siyasî düşüncelerin billurlaşmaya başladığı görülür. Bu da farklı düşünen grupların ortaya çıktığı, iktidara eleştiriler yönelttiği ve alternatif çözümler üzerinde düşündüğü zamana denk gelir.

C. Emevi ve Abbasi Dönemi: Klasik Devlet Modeline Geçiş

Kur'an'ın inmeye başlamasıyla birlikte Hicaz bölgesinde modernleşme de başlamıştır. Bunu Medine devrinde daha açık bir biçimde görmek mümkündür. Modernleşmeden kastımız, bütün yaşam alanlarının ve kurallarının daha insani bir biçimde yeniden belirlenmesi ve düzenlenmesidir. Bunun siyasî anlamının olduğunu söylemeye gerek yoktur. Modernleşme süreci Emevilerle ivme kazanmıştır. Emevi devletinin olumsuz tutumları yanında fetih hareketleri; imar ve eğitim gibi dinî ve sosyal yapılanma faaliyetleri ile İslâm uygarlığının büyüme trendi hızlanmıştır. Ancak Emevilerin en çok dikkat çeken ve önceki dönemle karşılaştırıldığında daha iyi görülen yanı, soya dayalı saltanatın geleneklesmesidir. Bir olgu olarak baktığımızda hilafetin saltanata dönüşünün dinî bir anlamının olduğu açıktır. O da dinin siyasetin önüne geçememesidir. Bu, dinin yönetim şekli konusunda zorlayıcı bir ilke koymadığı anlamına gelebileceği gibi, asabiyete dayalı iktidar özlemini önleyemediği anlamına da gelebilir. Her ne olursa olsun Müslümanlar bir müddet tecrübe ettiği seçime dayalı hilafet yönetimini devam ettirememiştir. Peygamber karizması, dinsel heyecan ve hassasiyetin etkisiyle dört dönem sürebilen hilafet, o günün dünyasında cari olan iktidar ve otorite yapısına dönüşmüştür. Bu da asabiyetten çok o zaman hakim olan yönetim şeklinin galibiyeti demektir. Bu mevzu daha detaylı tahlile muhtaçtır.

Emevi dönemi kendi şartlarını oluşturmuş, buna bağlı olarak yeni anlayış ve kurumlar gelişmiştir. Her şeyden önce seçimle yönetime gelen halife rejimi gelenek haline gelemeden bitmiş, yerine soya dayalı klasik yönetici geleneği başlamış ve günümüze kadar varlığını korumuştur. Toplumsal yapı da değişmiştir. Mekke döneminden itibaren Muhammedî davetin oluşturduğu sistemde başta Peygamber ve onun çevresinde sahabenin bulunduğu yeni bir sosyal piramit oluşmaya başladı. Sahabe, daha çok 'seçkin'lere benzer ama onlar, terim anlamıyla halkın karşısındaki seçkinler değildirler. Hulefayi Raşidin döneminde ise *ehlu's-sâbıka ve's-sohbet, ehlu'l-hal ve'l-akd, ehlu'l-ilm bi'd-dîn* idi. Onlar çeşitli kabilelerden veya kabilesi olmayanlardan oluşuyordu. Medine Devleti toplumunda resmi tasnifin temeli, kabile tasniflerini aşıyordu (*muhacirûn, ensâr, es-sabikune'l-evvelûn, ehlu'ş-şûrâ...*). Hulefayi Raşidin döneminde toplum iki gruptan oluşuyordu: Umera ve ulema bir grup, asker ve halk öteki grup. Muaviye'yle (ö. 60/680) birlikte siyaset devleti kurulunca (41/661), umera, ulema, asker ve halk grupları oluştu. Daha sonra bunlar dikey biçimde bölünerek ümera ve asker, yani o günkü siyasî erk (devlet) bir grubu, ulema ve halk veya sivil toplum (muhalif güçler) öteki grubu oluşturdu. Emevi halifesi kabile şeyhinin yerini almış, seçkinler de esasen devletin sahibi olan kabile şeyhlerinden oluşmuştu. Abbasi devriminin başlaması ve tarihsel blokun (*el-kutletu't-tarihiyye*) oluşumuyla birlikte, bu yapı yeniden şekillendi. Oluşan yeni devlet yapısı ile ilk dönemde (III. yüzyıl) artık 'seçkin' ve 'halk' kavramları gündeme gelmişti. Daha sonraları statü olarak halife, seçkinler, sonra halk ve en son da ordu geliyordu.[31]

Emevilerle birlikte bir başka değişim de devlet ve siyaset yapısında yaşandı. Halifeler döneminde daha çok fetihlere ve emirler sistemine dayalı bir yönetim vardı. *Emirler* ordunun komutanları, başlarında ise *müminlerin emiri* vardı. Fetihlerde amaç dini yaymaktı. Bu yapılanmayı Cabiri 'siyasî alansız devlet' diye niteler. "Böyle bir toplumda, siyasetin, ne sosyal piramidin zirvesinde, ne de tabanında, bir siyaset olarak uygulanması mümkün

31 Bu kısım Cabiri'den özetle alınmıştır. Bk.: *İslam'da Siyasal Akıl*, 649-653, 668 vd.

değildir. Doruktaki emirler aynı zamanda bilgindiler. Hepsi otoriteyi, din uğrunda ve onun adına hükmediyordu, meşruluğunu ondan alıyordu, yönetimi ve yönlendiriciliği onda arıyordu. Din, siyaseti kuruyor ve yönetiyordu. Siyaset, dinin bir uygulaması ve hizmetçisiydi... Emevi devletiyle birlikte durum tamamen değişti"[32] ve siyasî alansız bir devletten, siyasetin siyaset olarak uygulandığı özel bir alanın doğduğu devlete geçildi.[33] Bizim klasik devlet modeline geçiş dediğimiz de budur.

Emevi iktidarı (H 40-132) tebaa ile sorunlu bir ilişki yaşamıştır. Halk üzerinde uyguladıkları ayrımcı ve baskıcı politikaları sebebiyle İslâm toplumunda Emevi aleyhtarı bir takım siyasî ve itikadi oluşumlar meydana gelmiştir. Siyasî olarak isyan ve başkaldırılar eksik olmamıştır. İtikadi oluşumlar ise, düşünce yapılarını oluşturmak, geliştirmek ve sistematik olarak tamamlamak için, özellikle ilk devirde Müslümanlar arasında meydana gelen olayları yorumlamışlar ve kendi düşüncelerini desteklemek amacıyla da Kur'an ve sünnetten delil bulmaya çalışmışlardır. Bunların başında, dört halife döneminin sonlarında filizlenen büyük günah merkezli tartışmada Haricî ve Mürciî kutuplar, hilafetin meşruiyet kaynağı ve aidiyeti sorunu etrafındaki tartışmada başı çeken Şiî oluşumlar, Emevi idarecilerinin halka yaptıkları baskıları meşru kılmak için destekledikleri cebri düşünce ve bunun teşekkül etmiş şekli olan Cebriye ve onun karşıtı Kaderiye gelir. Emeviler onlara aynı silahla karşılık vererek kendilerini destekleyecek ayetleri ve hadisleri bulmakta zorluk çekmemişlerdir.[34] Çağdaş bir tarihçinin Emevilerin iktidarı ile dinî ve fikri akımlar arasındaki güvensizliğe dayalı ilişkiyi anlatan şu cümleleri manidardır:

> Emevi halifeleri, Kaderiye'nin insanın irade hürriyeti hakkında konuşmasından çok korkuyorlardı. Çünkü bu fikir, halifelerin yaptıklarını eleştirme ve hüküm verme kapısını açıyordu. Yine, Kaderiye bu fikriyle Emevilerin hasımlarına karşı silah olarak kuşandıkları

32 Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, 461-63.
33 Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, 461.
34 Hüseyin Atvân, *Sîretu el-Velîd b. Yezîd*, Kahire 1980, 30, 239-271, 291-320; İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebi Süfyan*, Ankara 2001, 139-66, 176; W. Montgomary Watt, *İslam Nedir*, çev. Elif Rıza, İstanbul 1993, 203; Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, 590; İrfan Aycan, "Cahız ve Emevi Tarihine Mutezili Bir Yaklaşım" *AÜİF Dergisi*, Ankara 1996, C. XXXV, s. 285.

cebir ilkesine hücum ediyordu. Çünkü Emevîler cebir telakkisini kullanarak halifeliklerine kutsiyet şemsiyesi kazandırmış ve bu görevi ilahi otorite mertebesine yükseltmişlerdi. Kaderiye, insan hürriyetini savunmak suretiyle, aynı zamanda, Emevîlerle ve cebir vasıtasıyla mevali ve Arap olmayan Müslümanlar üzerinde istibdada dönüşen hilafetle siyasî çatışmaya girmişlerdi. Öyle ki insan hürriyetini savunan kaderî düşünce ihtilal ruhuna bürünmüş ve hem hilafet hem de diğer fırkalar için bir tehdit unsuru olmaya başlamıştı.[35]

Emevîler iki şeyi ön plana çıkardılar. İktidarı ele geçirdikten sonra, ilk olarak kendilerini meşrulaştırma yolları aradılar. Bunun için de Rasulullah ve dört halifenin devamı olarak bu görevin Allah tarafından kendilerine verildiğini yani, Allah'ın kaza ve kaderiyle halife olduklarını dolayısıyla onun hükmünü icra ettiklerini, bu sebeple kendilerine yapılan isyanın Allah'a karşı yapılmış bir isyan olacağını iddia ettiler.[36] Bu düşüncenin kaynağı, şayet doğru ise, Ebu Hureyre'nin şu sözüne kadar gider: "'*Ey iman edenler...*' (4 Nisa 59) ayeti indiğinde imamlara itaatla emrolunduk. Onlara itaat Allah'a itaattir, onlara isyan Allah'a isyandır."[37] İkinci olarak da asabiyeti ön plana çıkardılar. Kendilerinin insanların en hayırlıları ve dillerinin en üstün dil olduğunu söylediler. Emevî soyu dışındakileri ve Arap olmayanları hakir görmeleri, Müslümanlar arasında asabiyet ruhunu yeşertti. Onlar zaten uzun zamandan beridir devam eden Haşimi-Emevî çekişmesinin galibi olarak iktidarı ele geçirmişlerdi. Dolayısıyla sadece kendi soyları olan Kureyşî Haşimî kabilesine değil Arap olmayanlara karşı top yekun milliyete dayalı bir ayrımcılık faaliyetinin içinde olmuşlardır. Öyle ki Arapların dışındaki ırklara mensup Müslümanlardan cizye bile almışlardır. Buna karşın Abbasilerde İslâmilik daha belirgin bir etken olarak toplumun ve devletin yapılanmasında rol oynadı.[38] Demek

35 Atvân, *Sîretu el-Velîd b. Yezîd*, 315.

36 Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", *GÜÇİF Dergisi*, 2002/1. C. 1, S. 1, 174; Atvân, *Sîretu el-Velîd b. Yezîd*, 265-71.

37 İbn Abdi Rabbih el-Endelüsî, *İkdu'l-Ferîd*, tah.: Ahmed Emin ve diğerleri, Beyrut ty., I, 22.

38 Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi, Dini, Kültürel, Sosyal İslam Tarihi*, çev. İ. Yiğit, S. Gümüş, İstanbul 1996, I, 427-35; Müslim Abdullah, *Eseru't-Tatavvuri'l-Fikriyyi fi't-Tefsîr fi'l-Asri'l-Abbâsiyyi*, Beyrut 1984, 30-; Muhammed Mescid-i Cami, *Ehl-i sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, çev. Malik Eşter, İst. 1995, 177-78.

ki Emeviler, istisnalarla birlikte, hayatı İslâm ideolojisine göre düzenleme kaygısı duymamıştır. Arap ideolojisi, fetih ruhu ve ulaşabildikleri bölgeye egemen olma arzusu kâfi gelmiş gibidir.

Emevi dönemine ilişkin bu genel tasvirlere ilave olarak, onların sorunlu bir dönemi temsil ettiklerini, çatışma ortamının eksik olmadığını, bu sebeple onların iyi ya da kötü yönleriyle tefsirde en çok anılan siyasal iktidar olduğunu söyleyebiliriz. Bu dönemde önemli muhalefet grupları vardı. Baştan beri Beni Ümeyye ile çatışma içerisinde olan Haşimoğulları ve onlarla kısmen kan, kısmen gönül bağı olan Şia ve nihayet Arap olmadıkları için kendilerine ikinci sınıf insan muamelesi yapılan mevali ilk sırada gelir. Emevi idaresinden razı olmayan bu iki grubun yakınlığı Hz. Peygamber'in neslinden gelen meşru bir halife fikrinde ittifak etmeleridir. Ehl-i Beyt'e olan muhabbetleri nedeniyle Mutezile kanadından da aynı destek gelmiştir. Son bir destek de Emevilerle anlaşamayan çeşitli kabilelerden gelmiştir. Böylece hem dinî, hem siyasî taraflara ait ortak iradenin faaliyetleri ve destekleri sonucunda, ismini Peygamber'in amcası Abbas'dan alan Abbasiler iktidarı devraldı. Haşimi soyundan geldikleri için onlara Haşimiler de denilmiştir.[39]

Abbasilerin Şiî ve Mutezilî düşünceye meyletmiş insanların destekleriyle iktidara geldiklerini söylemiştik. Bir ara (197-235/813-49 arası) Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini resmi olarak benimseyerek tam bir Mutezilî taraf olan Abbasiler, 235/849 dan sonra orta yolu oluşturan ana bloğa daha yakın olmaya başladı. Bu arada ana karakteri irca zihniyetine sahip merkezi mutedil düşünce bir çok fırkalara ayrılmıştır.[40] Bunlar içerisinde sayısal ve fikri ağırlığı etrafında toplamayı ve varlığını devam ettirmeyi başaran, Ehl-i Sünnet tarafı olmuştur. Dolayısıyla bu tarihten sonra Sünnî (*ortodox*) oluşum daha da hızlanmış, fıkıh okulları netleşmiş, hadislerin toplanması büyük oranda tamamlanmıştı. Mâturîdî (ö. 333/944) ve Eşarî'nin (ö. 324/935) akaid görüşleri büyük çoğunluk tarafından paylaşılır olmuştu. Watt'ın bu olgunlaşmayı biraz daha öne alan şu ifadesi çok iyimser bir tablo çizer:

39 Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, II, 293-307.
40 Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri...", 168 vd.

Böylece 235/850'lerden itibaren Abbasi halifeliği -ve aslında bütün İslâm dünyası- sünnileşti ve Şiiler de müsamaha gören bir azınlık olmaktan öteye gidemediler.[41]

Abbasiler dönemi mezheplerin gelişmesi, sistemleşmesi ve safların iyice ayrışması bakımından da önemlidir. Mutezile'nin en önde gelen imamları bu dönemde yetişti, kendi fikirlerini rahatça *yaydılar ve zaman zaman resmi makamlarca kabul bile gördüler. Buna karşın Ehl-i Sünnet de kendi iç bütünlüğünü ve sistematiğini oluşturdu. Dinî uygulamalarda daha hassas davranan Abbasiler, sosyal hayata dair Kur'an talimlerinin daha dikkatle işlenmesine sebep oldu. Fıkhî mezhepleri bu düzlemde kendilerine ihtiyaç alanı tespit ederek hukuki düzenlemeleri kanunlaştırma* yoluna gittiler. Bu amaçla Kur'an daha bir dikkat ve özenle ele alındı ve fıkhın ilk kaynağı olarak kabul edildi. Dinî ibadetler dahil bütün toplumsal alanlara ilişkin Kur'an nasları, somut ilkeler olarak tespit edilmeye çalışıldı.[42]

Emevi ve Abbasi iktidarları boyunca fetihler devam etmiş, bir çok bölge, ahalisiyle birlikte Müslüman olmuştur. Bu arada İslâm dünyasının başka bölgelerinde devletler, beylikler, hanlıklar kurulmuştur. Bunların önde gelenlerini şöyle sayabiliriz: İran'ın doğusunda Tahiriler, daha sonra Saffariler; Fas, Cezayir ve Tunus'ta İdrisiler ve Ağlebiler; İran, Maverâunnehir ve Afganistan bölgesinde Samaniler; 909'dan sonra Tunus'ta, ardından Mısır'da Fâtımiler ve daha başka bölgelerde irili-ufaklı birçok hanedanlık.[43] Bu gelişme ve dağılma Abbasi devletinin çöküşüyle (H 656/1258) daha da hızlandı ve bölgelere göre farklılaşma, yerelleşme başladı. Bunun en önemli sonucu, merkezi idare ve hilafet düşüncesinin yıkılmış olmasıdır.[44] Diğer yandan bu siyasî

41 Watt, *İslam Nedir*, 163.
Gibb, Abbasiler'in ilk döneminden (330/950'li yıllar) sonra İslam'ın siyasi olarak çöktüğünü, daha doğrusu siyasetin odağı olarak hilafetin etkinliğini kaybettiğini ve uğruna savaşılmayacak bir kuruma dönüştüğünü iddia etmektedir ki tartışmaya açık bir görüştür. Bk.: H. A. R. Gibb, "Abbasilerin İlk Dönemlerinde Yönetim ve İslam -İslam'ın Siyasi Çöküşü", çev. Saim Yılmaz, *SÜİF Dergisi*, Sakarya 2001, III, 489-500.

42 Ahmet Hasan, *İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev. Haluk Songur, İstanbul 1999, 70, 74.

43 Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, IV, 11 vd.

44 M. G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. Komisyon, İstanbul 1995, II, 9-11, 66.

yapının dinî altyapısı hazırlanmıştı. Şöyle ki, Mürcie, halifenin "Müslümanlar tarafından seçilmesi (*şûrâ beyne'l-müslimin*)" veya "herkesin razı olacağı birisine beyat edilmesi (*el-bey'a bi'r-rızâ*) şeklinde ilkeleştirerek, meşruiyetini halktan alan bir yönetim biçimini savunmuştur. Onlar biraz daha ileri giderek bir anda iki ayrı halife olabileceği fikrini bile savunmuşlardır. Muhtemelen bu sebepten dolayı, Abbasiler döneminde, yukarıda bir kaçını saydığımız mahalli devletçikler kurulabilmiştir.[45] Bu genel değiniler bizi ilgilendirdiği kadarıyla ilk yüzyılların genel bir değerlendirmesidir. Son olarak İslâm tarihinin ilk iki yüzyılında görülen problemlerin siyasal sebeplerini özetleyelim:

1. Peygamber'den sonra toplumun dinî karakterinin zayıflama eğilimi göstermesi,
2. Peygamber'in yaşayan bir otorite olması, sonrakilerde bu otoritenin olmayışı,
3. Yönetim ve siyasal meselelerin derinlemesine tahlil ve çözümlenmesi için gereken zamanın yeterli olmayışı. Olayların ve problemlerin ise uzun bir zamana yayılması,
4. Peygamber döneminde ayrılıkçılık ve kabileciliğin kesin olarak reddedilmiş olması. Daha sonra ise kabileciliğin siyasal mücadelelerde ön plana çıkması. Ulema bunu, genellikle, dinî ihtilaf olarak değerlendirmekle ikinci bir hata yapmıştır.
5. Emeviler devrinde ise tek kavimlilikten çok kavimli bir topluma, daha da önemlisi devletin imparatorluğa dönüşmesinin sancıları vardır. Ayrıca bir devlet geleneğinin yeni başlaması önemli sıkıntılar doğurmuştur. Güçler mücadelesi kızışmış, diğerine iktidarı kaptırmamak için her yol denenmiştir.

Buraya kadar kısaca değindiğimiz ve siyasî tefsire etki eden ilk dönem olaylarına sonraki bölümlerde yeri geldikçe tekrar döneceğiz.

45 Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri...", 197.

BİRİNCİ BÖLÜM
SİYASAL TEFSİRİN TEORİK BOYUTU
-ORTAYA ÇIKIŞI, OLUŞUM SÜRECİ VE TANIMI-

I. TEFSİR İLMİNİN KÖKLERİ ve SİYASAL TEFSİRİN OLUŞUM SÜRECİ

Kısaca 'Kur'an'ın anlaşılması faaliyeti' olarak tanımlayabileceğimiz tefsir ilmi, geleneksel olarak Hz. Peygamber'le başlatılır.[1] Fakat Peygamber'in bugünkü teknik anlamıyla bir tefsir faaliyetinin olduğu söylenemeyeceği gibi Kur'an'ın tamamını tefsir ettiği de söylenemez.[2] Onun Kur'an'ı tefsir etmesini, görevinin bir parçası olarak telakki etmek daha doğru olacaktır. Onun görevlerinin başında *tebyîn* (açıklama) gelir, yani tebliğ ettiklerini açıklaması da gerekir. Eğer tefsir yapmayı ilahi metni insanın anlayabileceği biçime aktarmak olarak tanımlayacak olursak, Hz. Peygamber'in müfessir olmasının, hem sözlü anlamlar vermek ve açıklamalar yapmak, hem de yaşayarak Kur'an'ın tefsirini gerçekleştirmek demek olduğu anlaşılacaktır.

Sahabeye gelince, gerek Peygamber zamanında ve gerekse vefatından sonra onlar, Kur'an'ı anlamaya ve yaşamaya büyük bir gayret sarfediyordu. Onların zihinlerinde ve gündemlerinde Kur'an'ın içinde ne varsa o vardı ve daha sonraki nesillerin problem ettiği şeyler, onlar için problem olmaktan uzaktı. Onlar için önemli ve değerli olan Kur'an'ı almak ve uygulamaktı. Bu yüzden aralarında en faziletli olan, Kur'an'ı en çok ezberleyen ve bilendi.

1 Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, tah.: Ebu'l-Fadl Muhammed İbrahim, Beyrut 1972, II, 156-57; Celaleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul 1978, II, 244-63; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Kahire 1976, I, 32-55; Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, 16-44; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1998, I, 41 vd.; Halid Abdurrahman el-'Akk, *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduhu*, Beyrut 1986, 109 vd. Daha ayrıntılı bilgi için bk.: Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'ân Tefsiri*, İst. 1983.

2 Peygamber'in (as.) Kur'an'ın ne kadarını tefsir ettiği tartışması için bk.: Zehebî, I, 48-53; Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara 2003, s. 107-116.

Keza bir diğer önemli hedefleri de başkalarına Kur'an'ı ulaştırmaktı. Bu yüzden Kur'an'ı kendi aralarında tartışmaktan çok başkalarının da ondan istifade etmesi için gayret sarfediyorlardı. Yine henüz doğmuş bir dinin mensupları arasında derin siyasî ayrılıklar çıkmamıştı ki, birbirlerinin görüşlerini çürütmeye veya haklı çıkarmaya çalışsınlar. Fikri mevzular da çok çeşitli değildi ki dinî kaynaklara müracaat edip onların meşruiyetini tartışsınlar. Bu ifadeler sahabeyi övmek ya da tartışmalardan azade kılmak değil onların vahyin manevi etkisi ile ilk safiyeti devam ettirdiklerini vurgulamak için sarfedilmiştir. Elbette zaman ilerledikçe bu hassasiyet azalmış ve çeşitli kaygılardan dolayı fikri ayrılıklar ve kavgalar çoğalmıştır. Fakat bu ihtilafların Kur'an tefsirine fazla yansımadığını söyleyebiliriz. Sonuç olarak özellikle sahabe döneminde tefsir saf bir şekilde, yani dünya görüşü ve anlayış farklılığından kaynaklanan ciddi ihtilaflardan uzaktı. Hatta tefsir, bir kelime veya ayetteki kapalılığı anlamaktan ibaretti.[3]

Sahabenin safiyeti bir yana bazı ayetleri ideolojik okuduğuna dair elimizde kanıtlar vardır. Bunlar sahabenin son dönemlerine aittir. "Fitne dönemindeki olaylara karışan sahabiler kendi siyasî görüşlerini muhaliflerine kabul ettirmek ve davalarının haklılığını kanıtlamak için sürekli Kur'an-ı Kerim'den ve hadis-i şeriflerden örnekler vermişlerdir. Halbuki, karşı kutupta yer alanlar da aynı metodu uygulamakta ve aynı ikna yolunu seçmektedirler. Bunun değişik örneklerini de, Hz. Aişe'nin Cemel vakasında, Muaviye'nin Osman'ın intikamını alma davasında, Haricilerin tahkim olayından sonraki hareketlerinde ve Hz. Ali'nin çeşitli savaşlarda örnek olarak göstermiş olduğu Kur'an ayetlerinde görmek mümkündür."[4] Bunlardan bir kaçını aktaralım.

Örnek 1: Buhârî, sahabenin ileri gelenlerinden Sa'd b. Ebi Vakkas'la ilgili şu rivayete yer verir:

> ... Mus'ab b. Sa'd dedi ki; babamdan '*Amel bakımından insanlardan en çok ziyana uğrayanların kim olduğunu söyleyeyim mi?*' (18 Kehf

3 Zerkeşî, II, 156-57; Suyûtî, II, 244-63; Zehebî, I, 32-55; Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, 16-44; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 41 vd.; 'Akk, 109 vd., 375; Fred Leemhuis, "Origins and Early Development of the *tafsir*" *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân*, Edited by: Andrew Rippin, Oxford 1988, 13-30.

4 Abdulhalik Bakır, *İktisadi ve İdari Yönden Hz. Ali Dönemi*, Ankara 1991, 82-83.

103) ayetinde bahsedilenlerin Haruriye (fırkası) olup olmadığını sordum, o da, 'Hayır, onlar Yahudi ve Hıristiyanlardır... Haruriye ise '*Onlar ki söz verip bağlandıktan sonra Allah'a verdikleri ahdi bozarlar*' (13 Rad 25) ayetinde bahsedilenlerdir' dedi. Sa'd onları fasık olarak nitelendirirdi.[5]

Örnek 2: Kastâlânî (ö. 923/1517), *Sahihu'l-Buhârî* şerhinde şöyle bir rivayet aktarır:

Yakub b. Süfyan, Tarih'inde sağlam bir senetle İbn Abbas'ın şöyle dediğini nakleder: '*Eğer her taraftan saldırıya uğrasalar ve sonra fitne çıkarmaları istenseydi (münafıklar) hiç tereddüt etmeden bunu hemen yaparlardı*' (33 Ahzab 14) ayetinin te'vili (hicri) altmışlı yılların başında oldu. İbn Abbas bu sözüyle (Halife Yezid b. Muaviye zamanında meydana gelen), Harre Vakası sırasında Şam ordusunun Beni Harise'nin bulunduğu bölgeden Medine'ye girişini kastetmiştir. Yakub dedi ki, Harre Vakası 63 senesinde meydana gelmiştir.[6]

Örnek 3: İbn Abbas'la ilgili bir rivayet de şudur:

İbn Abbas'ın yanında Haricilerden ve onların Kur'an'ı karıştırmalarından bahsedildi, o da dedi ki: Onlar muhkemine inanır, müteşabihlerine gelince helak olurlar.[7]

Örnek 4: Şuara Suresi 4. ayeti münasebetiyle, Haşimî-Emevi çekişmesine dolayısıyla Emevi devletiyle Abbasi devletinin hakimiyet değişimine işaret eden şu rivayet nakledilir:

İbn Abbas dedi ki; bu ayet bizim ve Ben-i Ümeyye hakkında indi. İlerde biz onları yöneten olacağız. Zorluktan sonra onların boynu bize eğik olacak. Onlar, bir müddet izzete sahip olduktan sonra alçalacaklar.[8]

Son bir örnek de Araf Suresi 43. ayeti ile ilgilidir. Hz. Ali'ye göre bu ayette bahsedilen "kalplerinden kinin çıkarıldığı kişiler,

5 Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, XVI, 32-33; Buhârî, *Kitabu Tefsiri'l-Kur'an*, XVII (Dârekutnî ve Taberânî dışındaki hadis kaynakları bibliyografyada *el-Kütübü's-Sitte* olarak verilmiştir). Cerrahoğlu (*Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, 109) bunu, sahabenin *âmm* ifadeyi *tahsis/hâss* yapmasına örnek verir.

6 Ebu'l-Abbas Şihabuddin Ahmed el-Kastâlânî, *İrşâdu's-Sâri fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Kitbu'l-Fiten, bâb: 22 (bazı baskılarda 21. bab), Beyrut 1990, XV, 68.

7 Taberî, *Tefsir*, III, 181. Katade'nin Hariciler'e yönelik benzer bir sözü için bk.: Taberî, *Tefsir*, III, 179.

8 Zemahşerî, III, 399; Ebu Ali el-Fadl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut ty., IXX-XX, 138.

Osman b. Affan, Talha ve Zübeyr'dir."[9] Mezkur sahabeler arasında geçen hadiseler göz önüne alındığında bu yorum daha bir anlam kazanır.

Sahabeden aktarılan bu rivayetler rastgele seçilmiştir ve şimdilik bunların sıhhatini tartışmayacağız. Bunların Haricilere ve Emevilere yönelik yorumlar olduğu açıktır. Bunun sebepleri vardır. Her şeyden önce Haricî hareketin sahneye çıkışı sahabenin son zamanlarına denk gelmektedir. Diğer hareketlerin varlık sahnesine çıkışı için biraz daha beklemek gerekiyordu. Emevi iktidarı da bu kargaşa ortamında vücut bulmuştur.

Aslında Kur'an'ın öncelikle gerçekleştirmek istediği şey, Müslüman zihniyeti inşasıdır. Bunun Peygamber döneminde tam anlamıyla, sahabe döneminde büyük oranda, tabiin döneminde de kısmen başarıldığını söylemek mümkündür. Bu nedenle onlar, 'düşündüklerimize Kur'an'dan neler katabiliriz değil, Kur'an bize nasıl bir düşünce ve yaşama biçimi sunuyor, bunu ne kadar yapabiliriz' fikrini taşıdıklarından, Kur'an söylüyor, onlar dinliyordu. Sonraki dönemlerde olduğu gibi düşünülenler, Kur'an'a söylettirilmiyor ve Kur'an'a mal edilmiyordu. Sanırız öncekilerle sonrakiler arasındaki en belirgin fark budur.

A. Gerçek İhtilaflar

Tefsirde ciddi ihtilafların ortaya çıkışı, tabiinden sonraki dönemle başlatılır ki bu da yaklaşık olarak hicri birinci yüzyılın sonları ikinci yüzyılın başlarıdır. Bu tarih aynı zamanda Abbasi iktidarının (H 132) hemen öncesine tekabül eder. Sahabe ve tabiin döneminde ayetler üzerinde bir takım farklı yorumlar olmakla birlikte, siyasî ve dinî ihtilafların çok az olduğu kabul edilir.[10] Ancak rivayetlere dayalı yorumlar, özellikle israiliyat, tabiinle birlikte başlamıştır.[11] Bunları uzun uzadıya tartışmak yerine temel yaklaşımımıza dair şu açıklamayı yapmak daha uygun olacaktır: Bir şeyin yorumlanması gündeme geldiği zaman orada mutlaka farklı sonuçlar ortaya çıkacaktır. Yani ihtilaf, anlama ve yorumun (tefsir) doğasında vardır ve bu hakikat, Kur'an yorumu için de geçerlidir. Yorumun doğasına ilaveten insan unsurunun

9 Huvvârî, II, 18-19.
10 Zehebî, I, 32-132.
11 Suyûtî, II, 227.

karıştığı bir olayda ihtilaf gerçeğini kabul etmek zorundayız. Zira her insanın bilgi seviyesi, akli yetisi, duygusal donanımı, kültürü, psikolojik durumu, sosyal ve siyasal konumu ve nihayet mezhebî tercihi gibi kişisel ve o anki toplumsal ve siyasal şartlar mutlaka tefsirde öznel bir tutum sergilenmesinde rol oynamaktadır.[12] "Yorumun mahiyeti, zaman ve mekan şartlarına, onun tarihsellik konumuna bağlıdır. Bir diğer ifadeyle, yorumlamada, dil, zaman, mekan, tarih, beşer, olgu ve kültür kimi zaman etkin, kimi zaman da belirleyici unsurlardır."[13] O halde, her ne kadar müfessirin mensup olduğu çevrenin tesirinde kalmadan Kur'an'a yaklaşması arzulansa da[14] tefsirde mutlak nesnellik aramanın anlamsızlığı ortadadır. Saydığımız nedenlerden dolayı yorumlamada alabildiğine öznellik hakimdir. Böylece tefsirde gerçek ihtilafların iki sebebi (yorum eyleminin doğası ve yorumcunun öznelliği) ortaya konmuş olmaktadır.

Sonraki nesiller arasında var olan bu olgu şu ya da bu şekil ve miktarda sahabe arasında da vardı, olmaması da insan doğasına aykırıdır. Ancak tekrar edelim ki Kur'an yorumunda bireyin ve toplumun şartlarının etkili olduğu dönem, ilk iki nesilden sonra ortaya çıkmıştır. Zira artık fıkhî ve itikadî gruplaşmalar, dinî yaşamdaki daha koyu tonlara ağırlık veren zühd anlayışı, siyasî yapıya bağlı olarak ortaya çıkan bölünmeler iyice gün yüzüne çıkmıştır. Artık Müslüman toplumda homojen bir toplum ve düşünce yapısı kalmamıştır. Bu durumu bizatihi ve tamamen olumsuz bir olgu olarak almıyoruz. Çünkü bu olgu her türlü gelişme ve ilerlemeye kapı açabilecek dinamikleri kendi içinde barındırır. Böylece kişiler ve gruplar kendi anlayışlarına daha uygun yorum için çaba göstereceklerdir. İşte bu noktada öncekilerin uyduğu rivayet

12 er-Ragıb el-İsfehânî, *Mukaddimetu't-Tefsîr* (*Tenzîhu'l-Kur'ân an'l-Metâin* ile birlikte), Mısır 1329, 398-99; Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul 1992, 56 vd.; Halis Albayrak, *Tefsir Usulü*, İst. 1998, 149-54; Sadık Kılıç, "Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dini Metin", *Kur'an ve Dil Sempozyumu Bildirileri*, Van 2001, 97-101, 104-105; Mehmet Kubat, "Nassların Doğasındaki Subjektivizm", *Kur'an ve Dil Sempozyumu Bildirileri*, Van 2001, 107 vd.

13 Kılıç, "Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dini Metin", 97.
Son zamanlarda Elmalılı ve Tabatabaî'nin siyasal tefsiri bağlamında yapılan bir çalışmada onların yorumlarındaki öznelliğin sebepleri üç maddede toplanmıştır. Bunlar; mezhep farklılığı, kültür farklılığı, kullandıkları kaynak farklılığıdır. Bk.: Alekber Memedov, *Elmalılı ve Tabatabaî'nin Tefsirlerinde Siyasal İçerikli Ayetler ve Yorumları* (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), Ankara 2000.

14 Abdullah Sıddık el-Gımârî, *Bideu't-Tefâsîr*, Kahire 1965, 11.

(*me'sûr*) yöntemi, ictihadi ya da akli yöntemin gerisinde kalmıştır.[15] Akli yöntemi de olumsuz niteleyemeyiz. Zira onun içine her şeyden önce dil izahları girer ki bu izah tarzına kimsenin itirazı yoktur. Söz gelimi Ebu Ubeyde'nin (Ma'mer b. el-Müsenna ö. 210/825) *Mecâzu'l-Kur'ân* ve *el-Emsâl fî Garîbi'l-Kur'ân* adlı eserleri gibi hiçbir müfessirin müstağni kalamayacağı çalışmalar bu tarzın başat eserleridir. Burada çekince koyduğumuz şey, bir gruba hitap eden daha dar ve kısmi yorumlardır. Funeysân, tefsirdeki ihtilaflar üzerine yaptığı kapsamlı araştırmasında söz konusu ihtilafları şu şekilde tasnif etmiştir:[16]

1. Kıraat ihtilafları. Müşterek lafızlar, hakikat-mecaz, umum-husus, mutlak-mukayyed, mücmel-mübeyyen, emir-nehiy gibi dilsel konularla nesih ve müteşabih konuları.
2. Senet ve metin bakımından rivayet malzemesinin değerlendirilmesi, fıkhi esaslara bağlı yorumlar ve tevhid, adalet, büyük günah gibi itikadi konulardaki yorumlar. Funey-sân, fıkhi ve itikadi ihtilafları aynı zamanda mezhebî ihtilaflar olarak da anmaktadır.

Görüldüğü gibi, bunlardan ilki metnin kendisinden kaynaklanan ihtilaflar, diğeri de yorumcunun kişisel şartlarından kaynaklanan ihtilaflardır. Funeysân siyasal yorumları bu gruba dahil ederek ayrı bir başlık altında değerlendirmemiştir. İkinci gruptaki ihtilafları yorumcunun öznelliğine dahil ediyoruz. Fakat birinci maddedeki ihtilafları Kur'an metninin mahiyet ve muhtevasından kaynaklanan ihtilaflar olarak adlandırıyoruz.

İrdelenmesi gereken bir başka husus da devam eden hayatın yorumu etkilemesidir. Örneğin rivayet tefsiri ile nereye kadar gidilebilecekti. İnsan daima gelişen ve değişen bir varlıktır. Bu sadece kişisel anlamda değil, zihni gelişmeden başlayıp toplumsal yapının her alanına yansıyan bir gelişme ve değişme söz konusudur. Bu bir hakikat olduğuna göre ortaya çıkan yeni yorumları da makul karşılamak gerekir. Fakat bu nokta fazla irdelenmediği gibi, tarihsel süreçte ortaya çıkan yeni yorumlar genellikle kuşkuyla karşılanmış ve olumsuz bir tavır takınılmıştır.

15 Su'ûd b. Abdullah el-Funeysân, *İhtilâfu'l-Müfessirîn -Esbâbuhu ve Âsâruhu*, Riyad 1997, 48-49.
16 Funeysân, *İhtilâfu'l-Müfessirîn*, 57 vd.

Son olarak yeni yaklaşımların genellikle toplumun çoğunluğu tarafından olumsuz tepkiyle karşılandığını belirtelim. Kur'an'ın yorumu bağlamında ciddi ihtilaflara neden olan ve siyasî bağlantısı da bulunan *muhkem-müteşâbih, mübhemât, âmm-hâss, halku'l-Kur'ân, rüyetullâh* ve *te'vîl* konuları bu türdendir.[17] Şu son örneklerden de anlaşılacağı gibi, Müslümanlar, aynı Kur'an ifadelerinden farklı anlamlar üretebilmişler, her biri öznel anlamalarının sonucunda bir karara varmışlardır. Buraya kadar anlama, büyük bir soruna dönüşmemiş gözükmektedir. Ancak buradan itikadın doğduğunu gördüğümüzde anlamanın problematik yönü ortaya çıkıyor. Çünkü aynı ifadeden çıkan sonuç sadece o karara varanı bağlamıyor, karşıdaki ve öteki hakkında yargıda bulunmaya da neden oluyor ki bu, çoğunlukla imani anlamda olumsuz yargıyla sonuçlanmaktadır. İşte anlamanın soruna dönüştüğü nokta burasıdır. Buna göre, anlama sorunu Müslümanların birbirlerini iman bağlamında tanımlamalarına götürür. Kur'an kendisinin düşünülmesini ve anlaşılmasını isterken[18] acaba kitaptan hareketle bölünmeye gidilmesini mi kastetmişti? Şüphesiz bu, ihtimal dışı bir şeydir.

B. Kur'an'daki Müteşabihler

Yukarıda metnin kendisinden kaynaklanan ihtilaflar içerisinde müteşabihleri de saymıştık. Doğrusu müteşabihler, tefsir ilminin gelişim ve değişim sürecinde mihverdir ve bu yüzden önemli bir yer işgal eder. Zira o, sadece mezhepler arasındaki önemli ihtilaflardan birisi değil aynı zamanda Müslümanlar arasında Kur'an'ın anlaşılması sürecinde ilk ihtilaf noktalarındandır ve orta yolu izleyen çevrelerde tefsire karşı olumsuz tavır takınılmasına neden olan konuların başında gelir.[19] Buna karşın

17 Bu tür ihtilafları Bilmen 'Gerçek İhtilaflar' olarak adlandırmıştır (Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1973, I, 157-61). Biz de onu esas alarak bu başlık altında değerlendirmeyi uygun bulduk.

18 4 Nisa 82; 38 Sad 29; 47 Muhammed 24.

19 Müteşabihlerin tartışılması çerçevesinde çok erken dönemden itibaren tefsire karşı olumsuz bir tavır alışın geniş bir tartışması için bk.: Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papri* (*Qur'anic Commentary and Tradition* bölümü), Chicago-Illinois 1967, II, 106-113. Ayrıca Suyûtî, *İtkân*, II, 227-30; Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, 9-10; Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, Ankara 2001, 266 vd.; Nasr Hamid Ebu Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr -Dirâsetün fi Kadiyyeti'l-Mecâz fi'l-Kur'ân 'İnde'l-Mu'tezile-*, Beyrut 1982, 164 vd.

tefsirin gelişim sürecinde Mutezile, müteşabihlerin kapsamını genişletmek suretiyle ciddi ve sistematik bir tahlile tabi tutmuştur. Sünnî çevrelerde müteşabihlere en azından ihtiyatla yaklaşılmasını İmam Mâturîdî gibi uygun bulanlar yanında, Eşarîlerde olduğu gibi selefi söyleme tabi olarak onların teviline kapı aralamak istemeyenler de vardır. Bu iki anlayış arasında bir uzlaşmadan bahsedilebilir, en azından müteşabihin tanımında bir ittifak olabilir. Ancak hangi anlayış olursa olsun müteşabihler gündeme geldiğinde mutlaka bir ayrılık noktası var olacaktır.

Müteşabihlerin bu önemi ve nazik konumu nedeniyle üzerinde biraz durmamız gerekir. Kur'an'ın akli olarak yorumlanmasına dair ilk veriler Hz. Ömer dönemine kadar uzanır.[20] Rivayetlere göre, halife Ömer zamanında Medine'de Abdullah b. Sabîğ isimli birisi insanlara müteşabihler hakkında soru soruyordu. Halife onu çağırttı ve kanayıncaya kadar hurma saplarıyla başına vurdu. Daha sonra memleketine gitmesine müsaade etti ve vali Ebu Musa el-Eşarî'ye, kimse onunla oturup kalkmasın diye mektup yazdı.[21] Hz. Ömer'in şöyle dediği de rivayet edilmiştir: "Zaman gelecek insanlar Kur'an'ın müteşabihleri konusunda sizinle tartışacaklar, siz sünnetlere sarılın. Çünkü sünnetlere sarılanlar Allah'ın kitabını en iyi bilenlerdir."[22] Suyûtî (ö. 911/1505), bu rivayetlerden şu sonucu çıkarır: "Müteşabihleri ancak Allah bilir. Onları araştırmaya dalmak kınanmıştır."[23] Abbott da Hz. Ömer'in bu davranışından, onun Kur'an'ın müteşabihlerine şiddetle karşı olduğu ama diğer tefsir çeşitlerine hele de Hz. Peygamber'in yorumlarına (*tefsîru'n-nebî*) müsaade ettiği sonucunu çıkarmıştır.[24] Bu sonucu teyit edecek başka veriler de vardır. İbn Abbas'ın, "*Onun kürsüsü gökleri ve yeri kaplamıştır.*" (2 Bakara 255) ayetindeki *kürsîyi* 'ilim' olarak yorumlaması[25]

20 Bu arada Kur'an'ı dirayet ve re'y ile ilk tefsir edenin Mücahid (ö. 103/721) olduğu söylenmektedir (Funeysân, *İthilâfu'l-Müfessirîn*, 40) ki daha önce böyle bir yorumun olmadığı anlamına gelmez. et-Tehâmî Nevra ise müteşabihleri ilk defa akli yorumlayanın Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) olduğunu iddia eder ki bu oldukça geç bir tarih sayılır, kabul edilmesi mümkün değildir. Bk.: et-Tehâmî Nevra, *el-İtticâhâtu's-Sunniyye ve'l-Mu'teziliyye fi Te'vîli'l-Kur'ân*, Tunus 1982, 31.

21 Dârimî, *Mukaddime*, 19, 45 (hadis 146, 150); Suyûtî, II, 5.

22 Suyûtî, II, 5.

23 Suyûtî, II, 5.

24 Abbott, *Studies in Arabic Literary Papri*, II, 110.

25 Taberî, *Tefsir*, III, 9.

buna dair örneklerdendir. Bu örnekte hem müteşabihler konusu ve hem de onun akli yorumu vardır. Ancak Hz. Ömer'in İbn-i Abbas'a yönelik kınayıcı veya engelleyici bir tavrı bilinmemektedir. Bilakis halife Ömer (Bakara 266. ayette olduğu gibi), anlayamadığı ayetlerde onun yorumuna güvenmiştir.[26] Bu ve benzeri rivayetler, te'vilin erken döneme ait argümanlarını sunmasının yanında sonraki dönemlerde derin kelami tartışmalara neden olan konuların sahabenin de gündeminde olduğunu gösterir. Bir başka sonuç da, merkezi orta yolun önde gelenlerinin daima aşırı veya yanlış yorumları engellemeye çalışarak ayetlerin manipüle edilmesinin önüne geçme gayretleridir. Bunun, tefsirin gelişmesine olumlu katkıda bulunduğunu düşünüyoruz. Bu nedenle Hasan Basrî (ö. 110/728), önemli bir noktada durmaktadır. Zamanın idarecilerinin, yukarıda saydığımız tarzlarda ayetlere yaklaşımları, onu harekete geçirmiş ve daha makul ve tutarlı yorumlara ulaşabilmiştir.[27]

Ebu'l-Leys es-Semerkandî (ö. 383/993) ise aktardığı rivayetle müteşabihlere karşı olumsuz tavır takınılmasının tarihini daha erkene, Hz. Peygamber'in zamanına kadar götürür. Semerkandî, tefsirinin mukaddimesinde Ali b. Ebî Talib'den gelen şu rivayete yer verir: "Peygamber şöyle dedi: Allah, kitabının muhkeminde size helal ettiklerini ve haram kıldıklarını açıkladı. Siz de helali helal, haramı haram kabul edin. Onun müteşabihlerine iman edin. Muhkemleriyle amel edin, temsillerinden ibret alın."[28] Semerkandî bu rivayeti aktardıktan sonra şöyle der: "Peygamber helali helal, haramı haram yapmayı emretti ya, bu ancak onun (Kur'an'ın) tefsirini bildikten sonra mümkün olur. Çünkü Kur'an insanlara yol gösterendir. Ayette, '*De ki bu Kur'an bana vahyolundu ki onunla size ve onun ulaştıklarına tebliğ edeyim*'[29] buyru-

26 Taberî, *Tefsir*, III, 75-76.
27 Hasan Basrî'nin Abdulmelik b. Mervan'a yazdığı mektuplar bu konuda iyi bir belgedir. Bk.. Hasan Basrî, *Risaletün fi'l-Kader (Resâilu'l-'Adl ve't-Tevhîd içinde)*, tah.: Muhammed Ammâra, Kahire 1971, 82-92.
28 Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru Ebî'l-Leys es-Semerkandî*, tah.: Ali Muhammed Muavvid ve arkadaşları, Beyrut 1993, I, 71. Bu rivayeti Suyûtî de (*İtkân*, II, 5) nakleder.
Dârimî (*Mukaddime*, 19) ise benzer bir rivayeti Hz. Aişe'den nakleder: "Peygamber, 'O, sana kitabı indirdi, onda muhkem ayetler vardır, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri ise müteşabihlerdir' ayetini okuduktan sonra şöyle dedi:"Müteşabihlere tabi olanları gördüğünüzde onlardan uzaklaşın."
29 6 Enam 19.

lur. Madem Kur'an Arap ve Acem'e delildir ve onun *te'vîl* ve *tefsî-rini* bilmeden de delil olamaz, o zaman bu ayet, onun tefsir ve te'vilini istemenin vacip olduğuna delildir. Fakat bir kimsenin Kur'an'ın tenzil durumu ve sebeplerini ve dil üsluplarını bilmeden kendi re'yi ile Kur'an'ı tefsir etmesi caiz değildir. Çünkü Peygamber "Kim ki ilmi olmadan Kur'an hakkında konuşursa, ateşteki yerine hazırlansın."[30] yine o, "Kim Kur'an'ı kendi re'yi ile tefsir ederse ateşteki yerine hazırlansın."[31] buyurdu.[32]

Ehl-i Sünnet, özellikle öncekiler genel olarak yukarıdaki tavsiyeye uymuştur. Yine aynı nedenlerden olsa gerek, Ahmed b. Hanbel'in "Şu üç şeyin aslı yoktur: tefsir, melahim ve megazi."[33] sözü çokça tekrar edilir olmuştur. Suyûtî müteşabihlerle ilgili mütalaalarını yaparken, "Sahabe, tabiin ve onlara tabi olanların çoğunluğu ve onlardan sonra da özellikle Ehl-i Sünnet, müteşabihlerin te'vilinin bilinemeyeceği görüşündedirler."[34] şeklinde bir yargıda bulunur. Zerkeşî (ö. 794/1391) de müteşabihlerde akli bir çıkarsama (*ictihâd*) imkanının olmadığı, ancak müteşabih bir ayetin başka bir ayetle ya da Peygamber tarafından açıklanması veyahut da onun teviline dair ümmetin icmasının olması durumunda mümkün olabileceğini söyler[35] ki Suyûtî'nin dediği de nihai olarak bunun tekrarından başka bir şey değildir. Bu durumda Ehl-i Sünnet meşru ve doğru yoldadır. Onların karşısında yer alanlar ise sahabe devrinden itibaren azınlık olarak kalmıştır. Dolayısıyla onlar özelde müteşabihler genelde Kur'an'ın hepsi hakkında kendi re'yleri ile yani 'sahih olmayan', 'sapkın' bir tefsir faaliyetinin içinde oldukları hükmüne varılmıştır.[36] İşte müteşabihler özelinde görülen bu tartışma, ileriki dönemlere doğru başka konulara da sıçrayarak genişlemiş ve karşıt gruplar olarak bölünmenin yorumcu boyutunu oluşturmuştur. Bu anlayışa bağlı olarak, günümüzde yapılacak bir tefsirin Sünnî-selefi anlayışla yapılması gerektiği ifade edilmektedir. Çünkü Sünnî-

30 Taberânî, *Kebîr*, XII, 28, hadis no: 12392.
31 Ebu Davud, *İlim* 6.
32 Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî*, I, 72.
33 Suyûtî, II, 227, 228.
34 Suyûtî, II, 4.
35 Zerkeşî, II, 166.
36 Müteşabihlerin te'vili hakkında Ehl-i sünnet ile Mutezile arasında geniş bir mukayese için bk.: Tehâmî Nevra, *el-İtticâhâtu's-Sunniyye ve'l-Mu'teziliyye fî Te'vîli'l-Kur'ân*, 97 vd.

selefi yöntem Hz. Peygamber ve sahabenin yöntemini takip eden tek legal yöntemdir.[37]

Görüldüğü gibi 'muhkem, anlamı açık; müteşabih ise anlamı ilk bakışta anlaşılmayan, lafzı açık anlamı kapalı veya muhtelif olan"[38] ayetler olarak tanımlanmış ve onların te'vil edilmesine hoş bakılmamıştır. Bu tepkiler günümüzde tutarlı görülmeyebilir, ancak yeni organize olan dinî ve siyasî bir toplumda Kur'an muhtevasındaki müteşabihlerin sorgulanmasının teolojik ve siyasal tehlikeleri de vardır. Teolojik olarak şüphe, yanlış itikat, hatta sapıklığa düşülmesi; siyasî olarak da yeni kurulmuş olan dinî-politik toplumun başarı ve nizamı için çok önemli olan askeri kuvvetlerin sadakatinin bozulması gibi tehlikeler vardır.[39] Yine, toplumsal dokunun bozulması konusunda hassas olan merkezi anlayış, müteşabihler ve te'vilde de bu dokuyu tahrip etmeye yönelik bir 'fitne' eğilimi görmüştür.[40] Bu nedenle Sabîğ'in müteşabih ayetler hakkındaki soruları çağdaşları ve sonrakiler tarafından 'masum sorular' olarak kabul edilmemiş ve 'müteşabihlerle meşgul olmayı' kınayan' Al-i İmran Suresinin 7. ayetine dayanarak bu konuda sessiz kalmak yeğlenmiştir. Çağdaş ifadeyle 'muhafazakar kesimler' olarak nitelenen dindar çoğunluk ya da orta yolu takip edenler (*vasatiyye/ortodox*) 'yeni' olana tepki gösterirken aslında ilerde Ehl-i Sünnet olarak sistemleşecek olan mezhebin ilk nüvesini oluşturuyordu.[41]

Bu arada konuya mezhepler açısından bakıldığında nelerin müteşabih olduğu sorusuna verilen cevapların, bu konudaki belirsizliği daha da pekiştirdiği görülür. Çünkü bir mezhebe göre müteşabih olan diğer bir mezhebe göre muhkem olmaktadır. Demek ki ilk devirdeki müteşabihler problemi, mezheplere aynen tevarüs etmiştir. Üstelik o, Kur'an metni üzerindeki tartışmalardan sadece birisidir. Bunlara ilaveten *mübhemât, halku'l-Kur'an,*

37 Yusuf Işıcık, "Kur'an'a Dönüş ve Problemleri", *Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu*, Samsun 1992, 33.

38 Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî*, I, 71-72; Suyûfî, II, 4. Müteşabihlerin tanımlanmasında selef ve sonrakiler arasında farklı yaklaşımlar vardır. Bk.: Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah İbnu'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vîl*, tah.: Muhammed Süleyman, Beyrut 1990, 372-75; Fureysân, *İthilâfu'l-Müfessirîn*, 159.

39 Abbott, *Studies in Arabic Literary Papri*, II, 109.

40 Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 267.

41 Abbott, *Studies in Arabic Literary Papri*, II, 1.

umûm-husûs gibi bir çok mesele tartışma konularını oluşturmaktadır.

O halde tefsirin başlangıcını Hz. Peygamber'le başlatmak, doğru ve kolay bir tarihi başlangıçtır. Buna karşın siyasal tefsirin ortaya çıkışım bu kadar kesin bir tarihle başlatmak çok zordur. Bu zorluk, hem siyasal tefsire yüklenen anlamdan ve hem de bu tarz yorumların ve ilişkilendirmelerin erken dönem kayıtlarının tam olarak tutulmaması ve dolayısıyla sağlıklı bir şekilde aktarılamamasından kaynaklanır. Yine de bir başlangıç olması bakımından, Giriş'te de işaret ettiğimiz gibi, siyasal tefsirin kökenlerinin Hulefa-i Raşidin döneminin sonlarına doğru gelişen olaylarla eşzamanlı başladığını ya da oralara kadar uzandığını söylemek mümkündür.[42] Zira üçüncü halife Osman devrinden itibaren yönetim ve otoriteye ilişkin görüş farklılıkları ve neticede siyasal kamplaşmalar gün yüzüne çıkmaya ve gerçek dinî ve siyasî düşünceler ayrışmaya, farklı düşünen gruplar, iktidara eleştirilerde bulunmaya ve alternatif çözümlere yönelmeye başlamıştır. İşte bu aşamada taraflar kendi paradigmasını oluştururken nassa (metin) müracaat etmiş ve açık bir delil bulunmadığında onu yorumlamaya (*te'vîl*) gitmiştir. Şüphesiz siyasî yorumların ortaya çıkışını ve başlangıcını tek bir nedene bağlamak yanlış olur. Yukarıdaki olaylar dışında İslâm'ın başka kültürlerle karşılaşması gibi başka nedenler de vardır.[43]

Söz konusu gelişme tefsir tarihindeki sıralamada yoğun olarak tabiin ve tabiin sonrası döneme denk gelmektedir. Tabiin döneminde sahabeden ilim alan ve ilmi bir meslek olarak devam ettirenlerin çoğu mevalidendir. Tefsirin kaynak şahsiyetlerinden olan Said b. Cübeyr (ö. 94/713), İkrime (ö. 107/725), Hasan Basrî, Ata b. Ebi Rebah (115/733) ve Nafi (ö. 117/735) mevalidendi. Tabiinden olan alimler, sahabeden aldıklarını rivayet etmenin yanında tefsirde içtihada da yer verdiler. Bu arada onlar Müslüman olmadan önceki dinleri ve kültürlerinin de etkisiyle tefsirde içtihada, diğer bir ifadeyle akli yoruma (*tefsir bi'r-re'y*), sahabede olduğundan daha fazla yer verdiler.[44] Allah'ın görülüp

42 Müslim Abdullah, *Eseru't-Tatavvuri'l-Fikriyyi fi't-Tefsîr*, 110-11.

43 Bu sebeplerle ilgili bir değerlendirme için bk.: Celal Kırca, "Mezhebi Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", *İslami Araştırmalar Dergisi*, S. 5, Ekim 1987, 53-54.

44 Taberî'nin tefsiri bu yargımızı test etmek için zengin malzeme sunar.

görülemeyeceği, kader, imamet gibi ileride mezhepler arasında ciddi ayrılık sebebi olacak meseleler tartışılmaya başlandı. Bu gibi meseleler, konuşanın hangi tarafta olduğunu belirlemede adeta turnusol kağıdı vazifesi görecektir. İşte bu tartışmalarda kişisel görüşleri desteklemek, muhalifleri susturmak ve delillerinin yanlışlığını ispat için ayetlere başvuruldu. Bu esnada aşırı giderek muhaliflere cahil, sapık, kafir vs. damgası vuranlar da oldu.[45] Böylece imamet gibi siyasî bir davadan kaynaklanan ve farklı fırkalarda çeşitli biçimlerde tezahür eden siyasal ayrılma, gitgide daha dinî bir mahiyet kazandı. Onların kendi görüşlerini Kur'an ve hadise dayandırmaya çalışmaları, dinin dışında bir iddia ile ortaya çıkmadıklarını, dolayısıyla meşruiyette sağlam bir zemin elde etmeye yöneldiklerini gösterir.[46] Yine her mezheb, kendini sahabe ve selefe yaslama gayretindedir. Bu gayret, dışlanmışlık psikolojisi ve bidatçı suçlamasından kurtulmaya yönelik olabilir. Artık dinî mezheplerin siyasal görüşlerinden bahsetmek daha doğru olacaktır. Nitekim bu tür rivayetlere bolca yer verilecektir. Bu olgunun İslâm ümmetinin tarihindeki en ilginç, bir o kadar da esef verici durum olduğunu belirtelim.

Yukarıda yeni zuhur eden grupların dinî olmaktan çok siyasî olduklarına bilinçli olarak vurgu yaptık. Çünkü bunlar zaten

45 Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Halku Ef'ali'l-İbâd ve'r-Redd 'ale'l-Cehmiyye ve Ashabi't-T'atîl*, Beyrut 1990, 7 vd.; İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadîs*, Beyrut 1985, 68-70; İbn Abdi Rabbih, *İkdu'l-Ferîd*, II, 372-73, 386-97; Ebu'l-Fedâil Ahmed b. Muhammed b. el-Muzaffer b. el-Muhtâr er-Râzî, *Kitâbu Hucecu'l-Kur'ân*, Beyrut 1986, 17 vd., 115; Gımârî, *Bideu't-tefâsîr*, 4-6, 11, 13 vd.; Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, 106-110; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 179; İbrâhim İbn Hasan İbn Sâlim, *Kadıyyetu't-Te'vîl fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-Gulâtı ve'l-M'utedilîn*, Beyrut 1993, I, 77 vd.; Funeysân, *İthilâfu'l-Müfessirîn* 52-54; Celal Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, 80-81; Atvân, *Sîretu el-Velîd b. Yezîd*, 264-71, 316-17; Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 14-15; Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000, 159-61; Hüseyin Mu'nis, "İstihdâmu Âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîm fî Mücâdelâti's-Siyâsiyye", *el-Kitâbu't-Tizkârî bi Münâsebeti İhtifâlâti'l-'İdi'l-Elfi li'l-Ezher*, Kahire 1983, 58, 64; Kırca, "Mezhebi Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", 52-54; Mevlüt Erten, "Mübhemâtü'l-Kur'an ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)", *EKEV Akademi Dergisi*, Bahar 2001, C. 3, S. III, s. 65-84.
Mezheplerin kendi dini/siyasi görüşlerini desteklemek amacıyla hadisleri kullanmaları konusu bu çalışmada ele alınmayacaktır. Bunun için bk.: İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadîs*, 3-68; Mehmed Said Hatiboğlu, *Hz. Peygamber'in Vefatından Emevilerin Sonuna Kadar Siyasi-İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri* (Basılmamış Doçentlik Tezi), Ankara 1986.

46 Ebu'l-Vefa Taftazânî, *Ana Konularıyla Kelam*, çev. Şerafettin Gölcük, Konya 2000, 24.

dinî bir toplumda ortaya çıkmıştır. İkincisi de bunlar ilk ortaya çıktıklarında, muhalefet ettikleri kişi veya gruplardan hiç birini din dışı görmemişlerdir. Yani hepsi Müslüman zeminden filizlenmiş, ama tonları ve vurguları farklılaşmıştır. Haricilerin bazı tutumlarında gözlenen ve yer yer tekfire kadar varan aşırılıklar hem bütün grubu içermez hem de sığ kalmaya mahkum olmuştur. Ana gövdeden ayrılan grupların ilk iddiaları ya salt siyasî ya da siyasî yönü olan problemlerdir. Dolayısıyla 'dinî mezhepler' tanımlaması çok da uygun değildir. Belki 'dinî-siyasî mezhepler' tanımlaması daha uygundur. Sırf siyasî parti de denemez, zira onların içinden bazılarının siyasî talepleri ya da iktidarı ele geçirme amaçları çok zayıftır.

Dinî-siyasî oluşumların ortaya çıkışında, bizim 'hazırlayıcı' olarak nitelediğimiz belli başlı olayların etkisinin olduğu kesindir. Bunun yanında, hicri I. asrın ikinci yarısı ve II. asrın ilk yarısında entelektüel faaliyetin yürütücüleri olan tabiînden mevali alimlerin içinde bulundukları siyasal, toplumsal ve kültürel koşulların etkisiyle yaptıkları Kur'an yorumları, onların gelişmelerine hız vermiştir. Yukarıda değindiğimiz gibi, hicri I. ve II. yüzyıllardan itibaren her mezhep ve grup itikadi konularda olduğu gibi siyasî konularda da Kur'an'dan ve hadislerden delilller ileri sürme gayretindedir. Bu gayret daha sonra da devam etmiştir.

Bu arada siyasal otoritenin ve siyasal konjonktürün rolünü unutmamak gerekir.

> Özellikle Emevilerin iktidarı (H 40-132) ve tebea üzerinde uyguladıkları politikaları neticesinde İslâm toplumunda Emevi aleyhtarı bir takım siyasî ve itikadi oluşumlar meydana gelmiştir. Bilhassa itikadi bakımdan ortaya çıkan oluşumlar; düşünce yapılarını oluşturmak, geliştirmek ve kemale erdirmek maksadına yönelik olarak, özellikle ilk devirde Müslümanlar arasında meydana gelen olayları yorumlamışlar ve kendi düşüncelerini desteklemek amacıyla Kur'an ve sünnetten delil bulmaya çalışmışlardır.[47]

Tefsir dahil olmak üzere her hangi bir konuda eser yazan, fikir beyan eden müelliflerin zamanın siyasî, sosyal ve diğer şartlarının etkisinde kalarak fikirlerini beyan ettikleri kabul edil-

47 Aycan, "Cahız ve Emevi Tarihine Mutezili Bir Yaklaşım" C. XXXV, s. 285.

mektedir.[48] Bu kaide sahabeden sonraki ilim öncüleri için de geçerlidir. Cerrahoğlu bu olguyu şöyle dile getirir:

Tabiinden olan müfessirlerin hayatlarına ait bilgiler, onların hemen hemen hepsinin birer fırkaya mensup olduğu ve onların zamanlarına ait fikri ve siyasî hareketlere tamamen iştirak ettiklerini gösterir. Veya onların şahsi durumları zayıf olduğundan, gerek fırkaların ve gerekse devletin politikasının tesiri altında kalmış olabilirler. Tabiinden en ileri gelenler bu şekilde hareket edince, onlardan sonra gelenlerin ne şekilde hareket edecekleri açıkça zahir olur. Artık bundan sonra muhtelif yönlerden tefsirler zuhur etmeğe başlar. Bu durum haklı olarak bazı müdebbir kimseleri ürkütür ve tefsire şüphe ile bakmağa başlarlar.[49]

Fırkaların zuhuruna ve her birinin kendi paradigmasını oluşturmaya giden süreçte siyasal yapının etkisini çarpıcı bir şekilde ifade etmesi bakımından şu açıklamaya özellikle yer vermek istiyoruz:

İslâm tarihi, H I. asrın başlarından itibaren birçok fanatik akıma tanıklık etmiştir... 'Büyük fitne'den (Hz. Osman'ın şehadeti) günümüze kadar İslâm tarihinde oluşan fanatik akımları göz önüne getirdiğimizde, bu hareketlerin istisnasız tamamının, siyaset ile doğrudan ya da dolaylı bir biçimde ilişkili olduğunu görürüz. O derecede ki, bu durum bize, İslâm toplumlarında aşırılığın her zaman belirli bir siyasal tutumu ifade ettiğini söyleme imkanı vermektedir. Bu aslında tarihteki İslâm medeniyeti tecrübesindeki din-siyaset, siyaset-din ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda anlaşılması kolay bir durumdur. Nitekim siyaset, din adına hareket etmiş ve meşruiyetini ondan almıştır. Bu ise, genelde, siyasî çekişmelerin din kisvesi altında yürütülmesine neden olmuştur. İslâm tarihinde (Haricilik ve Batınî hareketler gibi) bilinen fanatik akımları ve onların tutum ve tezlerinin siyasî karakterlerini burada hatırlatmaya gerek görmüyoruz... Geçmişteki bu tür akımlar, aşırılıklarını 'inanç' düzeyinde yürütürken; çağdaş akımlar bunu 'Şeriat' düzeyinde sürdürmektedirler. Farklı boyutlarıyla Batınî hareketler veya Haricilik, ne Şeriat'ın tatbiki problemini ileri sürmüş, ne de söylemlerinde Şeriat'la ilgili sembolü esas almışlardır. Tam aksine, onların söylemlerini oluşturan bütün sloganlar, inanç düzeyinde bulunuyordu (Allah'ın zatıyla sıfatları arasındaki ilişki, cebr, ihtiyar, ilahi adalet, yaratılış meselesi vb.). İnanç

48 Huriye Tevfik Mücahid, *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, çev. V. Akyüz, İst. 1995, 121-254; Celal Kırca, "İmam Mâturîdî'ye Göre Tefsir ve Te'vîl Kavramları", *Kur'an ve Bilim*, İstanbul 1996, 156.
49 Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, 110.

alanında, kelam ilminin çıkış noktasını oluşturan merkezi konunun aynı zamanda İslâm'daki birçok tartışmanın da nedeni olan *imâmet*-le ilgili olduğu doğrudur, fakat, 'imamet' veya 'hilafet' probleminin Şeriat düzeyinde değil, inanç düzeyinde ele alındığı da doğrudur. Bunun anlamı şudur: Siyasetin dine müdahalesi, Şeriat düzeyinde değil, inanç düzeyinde olmuştur.[50]

Bu cümleler itikadi mezheplerin fıkhi mezheplerden önce ortaya çıkmasının nedenini de açıklayıcı niteliktedir.

Yukarıdan beri anlatılanlardan çıkarılabileceği gibi siyasal tefsir kategorisine koyabileceğimiz yorumların başlangıcı sahabeye kadar ulaşmakta ama yoğun olarak tabiin dönemine denk gelmektedir. Buna rağmen Müslümanlar arasındaki itikadi ve siyasî ihtilafları ve bunun neticesinde Kur'an'a başvurulmasının başlangıç zamanını çok sonraki bir tarihle başlatma gayreti vardır. Söz gelimi Zehebî, tefsirde uydurma rivayet ve yorumların başlangıcını tabiinin ilk devresi ya da Emevi dönemi ile başlatırken, siyasî yorumları Abbasilerin iktidara gelişinden yani H 133 den sonra başlatır[51] ki bu oldukça geç bir tarihtir. Verdiği tarih ve örneklerden[52] anlaşıldığı kadarıyla o, bu kararında tedvinin başlaması ve mezheplerin oluşmasından sonrasını esas almıştır. Buna karşın, siyasî yorumları sahabeye kadar geriye götüren Müslim Abdullah[53] daha isabetlidir.

Bu aşamada ihtilafların Kur'an'a dayandırılmasına biraz daha yakından bakmalıyız. Her ne kadar Ebu Hanife (ö. 150/767), Müslümanlar arasındaki ihtilafların ayetler bir yana hadislere bile dayandırılamayacağını söylese ve bu arada Peygamber'in insanları birleştirici rolüne hürmetle gönderme yapsa[54] da onun çağdaşı Ubeydullah b. el-Hasen (ö. 168/785) ihtilafların Kur'an'a dayandığını açıkça onaylamıştır:

> Kur'an ihtilafa delalet eder. Kaderi reddeden doğru yapmıştır çünkü, Kitap'ta bunun dayanağı vardır. Cebri düşünceyi savunan da haklı-

50 Muhammed Abid el-Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. A. İ. Pala-M. Ş. Çıkar, Ank. 2001, 47-48.

51 Zehebî, I, 363 vd.; Muhammed Hüseyin ez-Zehebi, *İtticâhâtu'l-Munharife fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Kahire 1986, 14-16.

52 Zehebî, *İtticâhâtu'l-Munharife*, 15, 22, 47-70.

53 Müslim Abdullah, *Eseru't-Tatavvuri'l-Fikriyyi fi't-Tefsîr*, 110-12.

54 Ebu Hanife Numan b. Sabit, *el-'Âlim ve'l-Müte'allim* (*İmam Azam'ın Beş Eseri* içinde), İstanbul 1981, 12-13.

dır çünkü, Kitap'ta bunun dayanağı da vardır. Bu ikisinden birini kabul eden isabet etmiştir. Çünkü bir ayet, iki farklı yöne delalet edebilir ve birbirine zıt iki manaya gelebilir.[55]

Ubeydullah bu sözleri, Müslümanlar arasındaki ihtilaflara meşruiyet kazandırmak maksadıyla mı yoksa İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) işaret ettiği gibi 'hezeyan' olarak mı söyledi bunu bilmiyoruz, tartışmak da gereksizdir. Bizce onun bu sözleri verili durumu tespit etmiş olması nedeniyle daha gerçekçidir. Onun bu tespitine benzer bir açıklamayı Nisâbûrî (ö. 406/1015) takdim etmektedir. Nisâbûrî, Al-i İmran Suresi 7. ayet dolayımında Ehl-i Sünnet ve Mutezile'nin *muhkem-müteşâbih* kavramları hakkındaki görüşlerini mütala ederken *müteşâbih* ve ona benzeyen *müşkil* ayetlerin[56] zihinlerde farklı karşılıklar bulabileceğine işaret ettikten sonra şöyle demektedir:

Mezheplere mensup insanlardan her biri, kendi mezhebinin görüşüne uyan her ayetin *muhkem*, ötekinin mezhebine uyan ayetin de *müteşâbih* olduğunu iddia eder. Mesela Mutezilî birisine göre '*Dileyen iman etsin dileyen inkar*'[57] ayeti muhkem, '*Onlar dilemezler Allah diler*'[58] ayeti ise müteşabihtir. Sünnî olan birisi ise bu iki ayet için tam tersini düşünür. Aynı şekilde Mutezilî birisi '*Gözler Onu idrak edemez ama O gözleri idrak eder*'[59] ayetinin muhkem '*O gün bir takım yüzler parlamaktadır, Rablerine bakmaktadırlar*'[60] ayetinin ise müteşabih olduğunu söyler. Buna karşın Sünnî olan da tersini düşünür.[61]

Eğer rivayetlere bakılacak olunursa ayetlerden farklı sonuçlar çıkarılabileceğini Hz. Peygamber de "Kur'an (yorumlayana) itaatkardır, çeşitli yönlere gidebilir. Siz onu en güzel yöne hamledin."[62] sözleriyle bildirmiş ancak, açıkça görüldüğü gibi, çok dikkatli olunması için de uyarıda bulunmuştur. Bu ihtilafları azaltmaya yönelik bazı hadisler de etkili olamamıştır. Örneğin;

55 Ebu Muhammed Abdullah b. Muslim b. Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadîs*, 46.
56 İlk zamanlar Kur'an'ın *müşkil*lerinin *müteşâbih*ler gibi olduğu kabul ediliyordu. İbn Kuteybe'nin bu yöndeki görüşü için bk.: *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, şerh: es-Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut 1981, 102.
57 18 Kehf 29.
58 76 İnsan 30; 81 Tekvir 29.
59 6 Enam 103.
60 75 Kıyame 22-24.
61 Nizâmuddîn el-Hasen b. Muhammed b. Hüseyn en-Nîsâbûrî, *Tefsîru Garâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân* (*Tefsîr-i Taberî* hamişinde), Beyrut 1980, III, 138. Bu sözün devamı olan izahlar için bk.: III, 139-40, 142-43.
62 Suyûtî, II, 230.

Hz. Peygamber'in ümmetin ihtilafından sakınması için uyarıda bulunduktan sonra Hz. Ali'ye şöyle dediği rivayet edilir:

> Allah'ın kitabına sarılın, çünkü, onda sizden öncekilerin ve sizden sonrakilerin haberleri ve aranızdaki anlaşmazlığın hükmü vardır, bir mütekebbir onu terk ederse Allah da onu helak eder. Ondan başkasına uyanı Allah saptırır. O, Allah'ın sağlam ipi, açık emri ve doğruluk yoludur. O, cinlerin işitir işitmez; 'Biz, doğruya ileten acaip bir okuma işittik. Derhal ona inandık'[63] dedikleri kitaptır. Diller onu karıştırıp bozamaz, tekrar tekrar okunmakla eskimez, akılları hayrete düşüren yönleri hiç tükenmez.[64]

Bu rivayet, sanki sonraki dönemlerde ortaya çıkan siyasî/itikadi ayrılıklar vesilesiyle Peygamber ağzından söylenmiş izlenimi bırakmaktadır. Zaten hadis otoriteleri hadis ve ravileri hakkında olumlu bir kanaat belirtmemişlerdir.[65] Amacımız burada bir çok rivayeti toplamak değil, vakıayı tespit etmek olduğundan, bu alıntılar yeterli olacaktır. Ancak Kur'an metninden kaynaklanabilecek ihtilafları kabul eder gözüken ve Hz. Peygamber'den nakledilen şu haberi, sıhhatini tartışmaksızın, özellikle anmak istiyoruz:

> Kur'an çeşitli vecihleriyle (yorumcunun karşısında) teslim olmuştur. Siz onun en doğru olanını tercih ediniz.[66]

Şu ya da bu şekilde devam eden süreç neticesinde tefsir artık belli başlı bir ilim dalı olarak kendini kabul ettirmiştir. İlk başta sistematik ve yazılı bir tefsirden bahsetmek zordur, ama tedvinin başlamasıyla birlikte bu sahadaki eserler de ortaya çıkacaktır. Bu arada tefsir kendi içinde rivayet (*me'sur*) ve dirayet (*re'y*); fıkhî, tasavvufî ve mezhebî tefsir gibi kollara ayrılmaya; ortaya çıktığı bölgelere nispetle de Mekke, Medine ve Irak ekolleri olarak vücut bulmaya başlamıştır.[67] Bir başka ayrıma

63 72 Cin 1.

64 Kadı Abdulcebbar (Kâdi'l-Kudât Ebu'l-Hasen Abdulcebar b. Ahmed b.), *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-Metâin*, Beyrut ty., 5.

65 Bu hadisi Tirmizî de birkaç önemsiz farkla nakletmiş, sonunda da şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Bu hadisi, bu senet dışında başka bir senetle bilmiyoruz, isnadı ise mechuldür. Hadisi rivayet eden Hâris hakkında bir takım iddialar vardır." (Tirmizî, *Fedâilu'l-Kur'ân* 14.

66 Suyûtî, II, 230. Hadisin kaynağı için bk.: Dârekutnî, *Sünen*, IV, 145, hadis no: 8.

67 Tefsirin zamanla çeşitlenerek kollara ayrılması ve bu arada fırkalara ait tefsirin doğuşu konusunda bk.: Zehebî, I, 94-140; Zehebî, *İtticâhâtu'l-Munharife*, 9-18, 20 vd.; Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, 110-13; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 113-307; Müslim Abdullah, *Eseru't-Tatavvuri'l-Fikriyyi fi't-Tefsîr*, 58 vd.; Kırca, "Mezhebi Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", 52-61.

göre de hicri ikinci yüzyılın başlarında dört türlü tefsir vücut bulmuştur. Bunlar meşru (*legalistic*), dilsel (*linguistic*), şekli (*formal*) tefsir ve müteşabihlerin tefsiridir. Bu değersel yapılanma daha sonra 'iyi-kötü' veya 'tercih edilen' ve 'reddedilen' tefsir olarak iki grupta değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmede orta yolu takip eden çoğunluk elbetteki belirleyicidir. Ehl-i Sünnet ihtiyatlı da olsa müteşabihlerin tefsirine ancak üçüncü yüzyılda müsaade etmiştir.[68] Tefsir usulünde genel kabul gören rivayet (*me'sur*) ve dirayet (*re'y*) ayrımını kabul etmekle birlikte, bunun yerine biz *tefsîr-te'vîl* şeklindeki ayrımı yeğliyoruz. Mahiyet itibariyle bir birine yakın olsa da *tefsîr-te'vîl* ayrımının bu çalışmanın ana teması ile daha iyi örtüştüğünü düşünüyoruz. Göreceğimiz gibi gelişmeler de bu yönde olmuştur. Şöyle ki hangi nedenle olursa olsun dinî ve siyasî bölünmeden neşet eden bütün gruplar öncelikle kendilerinin Kur'an'a dayandıklarını iddia etmekteydiler. Kur'an metni tekti ama herkes kendi görüşünü ona dayandırabiliyordu. Peki bu nasıl mümkün oluyordu? Cevap açıktır: *Te'vil* yoluyla. Onlar fikirlerini Kur'an'a dayandırmaya çalışırken elbette her bir fikrî ve mezhebî ilkenin karşılığını açık bir şekilde Kur'an'da bulamıyorlardı ya da ayetlerin zahiri bu düşüncelere uymuyordu. Bu çıkmazda başvurulan yöntem, ayeti söz konusu fikir ya da ilke doğrultusunda yorumlamaktı. Te'vil yoluyla yapılan şey kabaca bu idi. Bize göre bu *te'vil* çok erken dönemde başladı.[69] Bu açıklama klasik tefsir teorisindeki bir yanılgıya da gönderme yapmaktadır. Çünkü bu teoriye göre, yukarıda da gösterdiğimiz gibi, Kur'an'ın mezhebî bakış açısıyla tefsir edilmesi hicri 130'dan sonraki tarihe rastlar. Dikkat edilirse bu tarih, tedvin tarihiyle aynı zamana denk gelir.[70] Daha sonra tedvin edilen tefsirlerdeki ideolojik yorumların büyük çoğunluğu erken döneme ait bu rivayetlerden ibarettir.

68 Abbott, *Studies in Arabic Literary Papri*, II, 112, 113.

69 Karmış'a göre *te'vil* kavramı bizzat kullanılmasa da *te'vili* karşılayan izah tarzları sahabede bile vardır. Bk.: Karmış, *Tefsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi*, 35-42, 136.

70 Suyûtî'nin verdiği bilgiye göre tedvin, H 143 yılından itibaren başladı ve çeşitli sahalarda kitaplar yazıldı. Bk.: Celâleddin es-Suyûti, *Târîhu'l-Hulefâ*, tah.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1989, 261.

C. Tefsîr ve Te'vîl Ayrımı veya Tefsirden Te'vile Geçiş

Tefsir ilminin gelişimindeki önemine binaen, *tefsîr ve te'vîl* kavramlarını biraz irdelemek istiyoruz. *Tefsîr* kelimesi kök olarak *fesere* veya taklib yoluyla *sefere* kökünden gelmektedir. *Fesere* kelimesi, 'bir şeyi açıklamak, keşfetmek, açığa çıkarmak ve üzeri kapalı bir şeyi açmak' gibi anlamlara gelmektedir. Dolayısıyla *tefsîr* kelimesi 'bir şeyi açıklamak ve açığa çıkarmak, lafızla kastedilenin kapalılığını ve anlaşılmayanı açığa çıkarmak' demektir.[71] *Te'vîl* kelimesinin kökü olan *evl* 'geri veya asla dönme' anlamındadır. *Te'vîl* kelimesi ise 'açıklamak ve beyan etmek'tir.[72] Tefsir ilminin bir kavramı olarak *tefsîr*; 'müşkil olan bir lafzı açmak ve açıklamak'[73] veya 'Kur'an'ın manalarını açıklamak ve kastedileni açıklamak[74] şeklinde tarif edilmektedir. *Te'vîl* ise; 'ayeti veya ayetleri öncesi ve sonrasına uygun olmak şartıyla ihtiva ettiği anlamlarından birine göre açıklamak'[75] veya 'ayeti, murad edilen anlamda yorumlamak'[76] olarak tanımlanmaktadır.[77] Ragıb el-İsfehanî'nin (ö. 502/1108) *tefsîri* çoğunlukla lafızları açıklayan, *te'vîli* de genellikle cümlelerin izahını yapan bir yöntem olarak tanımlamasına[78] Zerkeşî de katılmaktadır.[79] Lügat ve kavram anlamına uygun olarak *müfessir* 'nakil yapan (*nâkil*)', *müevvil* ise 'kendi içtihadına dayanarak hüküm çıkaran, mücmeli açıklayan, tahsis ve umum olanı belirleyen (*müstanbit*)'dir.[80] Bu konuda değişik bakış açılarına sahip olmakla birlik-

71 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1994, V, 55; Zerkeşî, II, 147; Suyûtî, *İtkân*, II, 221.
72 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 32; er-Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, 38; Zerkeşî, II, 148; Suyûtî, II, 221.
73 İsfehânî, *Müfredât*, 571-72; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 33; Zerkeşî, II, 147.
74 Zerkeşî, II, 149.
75 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 33.
76 İsfehânî, *Müfredât*, 38.
77 *Te'vîl* kavramının üzerinde ittifak edilen bir tanımı yoktur. Çeşitli ilim dalları kendilerine göre bir tanım ve anlayış geliştirmiştir. Biz bunlar içerisinde sadece tefsir için söz konusu olan *te'vîlden* bahsetmekteyiz. Te'vil anlayışları için bk.: İbn Sâlim, *Kadıyyetu't-Te'vîl*, 26-42; Nasr Hamid Ebu Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, 141-63; Tehâmî Nevra, *el-İtticâhâtu's-Sunniyye ve'l-Mu'tezilîyye fi Te'vîli'l-Kur'ân*, 13-27; Ebu Hamid el-Gazâlî, "Kânûnu't-Te'vîl", çev. Bilal Aybakan, *İslami Araştırmalar (Gazali Özel Sayısı)*, Ankara 2000, C. 13, S. 3-4, s. 521-26.
78 İsfehânî, *Mukaddimetu't-Tefsîr*, 402; İsfehânî, *Müfredât*, 572.
79 Zerkeşî, II, 149.
80 Zerkeşî, II, 166.

te iki kavram arasındaki farkı hemen herkes kabul etmektedir.[81] Te'vil hakkındaki geniş incelemesinde Karmış, bu konuda söylenenlerden şu sonuca varmıştır:

a. Te'vil, ancak çeşitli ihtimallerin bulunduğu lafızlar için söz konusudur.
b. Muhtemel manalardan birinin tercihi için ortada bir sebep ve delil bulunması lazımdır.
c. Bu tercih ve tevcih her ne kadar bir delile müstenid olarak yapılıyorsa da işin içinde zan ve ihtimal bulunduğundan elde edilen netice katiyet ifade etmez.[82]

Tefsîr-te'vîl ayrımını ilk ortaya çıktığı dönemlere giderek anlamak için İbn Kuteybe'den vereceğimiz bir örnekle başlayabiliriz. Onun bildirdiğine göre, İbn Abbas (ö. 68/688) ve diğer mütekaddim müfessirler, Furkan Suresi 27. ayette bahsedilen *zâlim* kişinin Ukbe b. Muayt olduğunu söylemişler, bu tefsirlerinde de sebeb-i nüzûle dayanmışlardır. Fakat bazıları da bahsedilen zalimin Ebu Bekr olduğunu söyleyerek yanlış *te'vîle* gitmişlerdir. İbn Kuteybe'nin *te'vîline* göre de ayet herhangi bir şahısla sınırlandırılamaz ve bir isme indirgenemez (*tahsîs*), bilakis bu sıfata sahip olan herkes zalimdir.[83]

Başka bir örnek de şudur: İbn Kemal'e göre, "*O, ölüden diri çıkarır.*"[84] ayeti; Allah'ın 'yumurtadan yavru çıkarması' olarak açıklanırsa tefsir, 'cahil birisinden alim çıkarması' ya da 'kafirden mümin çıkarması' şeklinde açıklanırsa te'vil olur.[85]

Tefsîr-te'vîl ayrımı konusunda Mâturîdî önemli bir aşama kaydetmiştir. O şöyle der:

> *Te'vîl*, işin sonunu beyan etmektir. Bu kelime dönmek anlamındaki *âle-yeûlu* kökünden alınarak türetilmiştir. Anlamı ise, Ebu Zeyd'in dediği gibi, sözün, muhtemel anlamlarından birisine yöneltilmesidir. *Tefsîr*deki zorluk *te'vîl*de mevcut değildir. Zira *te'vîl*de Allah'ı şahit göstermе yoktur. Çünkü bir yorumcu, bu tür yorumlarıyla (te'villeriyle) kastedilen şeyden haber vermekte ve 'Allah bu yorumla bu maksadı kastetmiş veya murad etmiş' dememektedir. Buna karşılık 'bu ayet şu

81 Zerkeşî, II, 149; Suyûtî, *İtkân*, II, 221-23; Karmış, *Tefsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi*, 35 vd.
82 Karmış, *Tafsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi*, 140.
83 İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, 261-63.
84 6 Enam 95.
85 İbn Sâlim, *Kadıyyetu't-Te'vîl*, 35-36.

anlamlara gelmekte ve bu anlamlardan biriyle yorumlanabilir' demektedir. Bu, insanların kendi aralarında tabii olarak konuştukları ve 'Allah hikmetinden dolayı en doğrusunu bilir' dedikleri şeylerdir. Mesela; tefsirciler (*ehlu't-tefsîr*), *elhamdulillah* lafzı üzerinde görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bir kısmı, 'Allah kendi nefsine hamdetti' derken, diğer bir kısmı da 'Allah kendisine hamdedilmesini emretti' demektedirler. Her kim ki, bu iki yönden birini tercih eder ve 'kastedilen budur' derse, o kişi müfessirdir. *Te'vîl* ise, bir müfessirin '*Hamd*, Allah'ı öven ve metheden bir kelime olduğu gibi, O'na şükretmeyi de emreden bir kelimedir ve Allah bununla neyi kastettiğini daha iyi bilir' demesidir. Sonuç olarak *tefsîr*, tek bir yöne sahip, *te'vîl* ise bir çok yönlere sahiptir.[86]

Maturidi bu açıklamasıyla, *tefsîrin* sahabeye, *te'vîlin* ise daha sonrakilere ait olduğuna işaret eder. Çünkü sahabe olaylara ve ayetlerin gelişine şahit olduklarından, murad edilen hakiki manaya vakıf olmuşlardır. Ona göre *te'vîl*, sözün muhtemel manalardan birine yöneltilmesi ve işlerin sonunun beyan edilmesi demektir. Bu bakımdan *tefsîrde* Allah'ı şahit tutma ve kesinlik olduğu halde, *te'vîlde* Allah'ı şahit tutma ve kesinlik olmayıp nisbilik ve ihtimal vardır. Tefsir murad edilen şeyin ta kendisidir. Bu, ancak bilen bir kişiden işitilen veya bizzat müşahede edilen şey gibidir.[87] Bu nedenle Mâturîdî tefsirinde, yorumlarının kesin olmadığını belirtmek için açıklamalarını bitirirken, "En doğrusunu Allah bilir." demektedir.

Ebu Mansur el-Mâturîdî'nin *tefsîr* ve *te'vîl* kavramlarına getirdiği bu anlam farklılığı, tefsire yeni bir boyut kazandırdığı gibi, bu ilme itikadi ve fikri bir dayanak da sağlamıştır. *Tefsîr*, Rasulullah'ın ve ashabının yorumudur. *Te'vîl* ise, bunların dışındaki kişilerin yorumudur. Tefsirde kesinlik olmasına rağmen, te'vilde ihtimaller bulunduğu için, yorumun çağlara göre değişmesi ve bazılarının zamanla değerini yitirmesi, imana zarar vermez ve Kur'an'ın değerini düşürmez. Ehl-i Sünnet ve onun iki büyük temsilcisinden biri olan İmam Mâturîdî, te'vile getirdiği bu anlayış ve yaklaşım farklılığı nedeniyle inkara gitmedikçe veya helali haram, haramı helal saymadıkça hiçbir mezhebi tekfir etmemiştir. Fakat yanlış ve hatalı yorumlarını da makul ve meşru saymamıştır.[88]

86 Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân* (yazma), Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, no: 40, vr. 1b.

87 Talip Özdeş, *İmam Mâturîdî'nin Te'vîlâtu Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı* (Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri 1997, 66; Kırca, "İmam Mâturîdî'ye Göre Tefsir ve Te'vil Kavramları", 164.

88 Kırca, "Mezhebi Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", 55. Ayrıca bk.: Kırca, "İmam Mâturîdî'ye Göre..", 169-70.

Ayrıca bu ayrımıyla Mâturîdî, Kur'an yorumcularına büyük bir kapı açmış ve kendisinden sonra gelen İslâm alimlerine daha rahat yorum yapabilme imkanını sağlamıştır.[89]

Açıklamalardan da anlaşılacağı üzere bu iki kavramı birbirinden bağımsız ve birbiriyle ilgisiz olarak düşünemeyiz. Şu ifadeler iki kavram arasındaki ilişkiyi güzel bir şekilde ifade eder:

> Aslında tefsir ve te'vil birbirlerinin mütemmimidirler. Tefsir esbâb-ı nüzûl, mekki-medeni, nâsih-mensuh gibi nassı anlamaya götüren ve nakle dayanan harici bilgileri konu edinir. Dolayısıyla tefsir, te'vili hazırlayıcı tüm bilgileri ve ilimleri toplayan bir ilim mesabesindedir. Tefsirde nakl ve rivayet etkindir, oysa ki te'vil istinbata dayanır. Buna binaen diyebiliriz ki, te'vilde nassın anlamını ortaya çıkarmada okuyucunun rolü ve etkinliği söz konusu iken bu durum tefsirde te'vildeki kadar değildir. Te'vil tefsirin hazırladığı ve sunduğu harici bilgiler ve ilimler vasıtasıyla akli tasarrufla metinden bir netice elde etmektir. Böylece denilebilir ki tefsir te'vilden bir cüzdür. Tefsire dayanmayan te'vil isabetli olmaz.[90]

Türkçede *tefsîr* kavramını 'açıklama', te'vili ise 'yorum' ve son zamanlarda kullanımı artan 'okuma' kelimeleri karşılar. Biz çalışmamızda Kur'an ayetlerine özgün anlamlar yüklenmesini çağrıştırması amacıyla çoğunlukla 'yorum', bazen de 'okuma' kavramlarını kullanıyoruz. Fakat ister Arapça, ister İngilizce[91]

89 Kırca, "İmam Mâturîdî'ye Göre Tefsir ve Te'vil Kavramları", 165. *Tefsir-te'vîl* ayrımının tarihi gelişimi, siyasal yönü vs. ile ilgili olarak çağdaş ve aynı zamanda farklı düşünceler için bk.: Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 282-87; Mustafa Öztürk, "Tefsir-Te'vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökenleri", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 14, S. 1, 2001, s. 77-89; Ahmet İnan, "Hermenötik'in Anlam Dünyamızdaki Tekabülleri: Mana, Te'vil ve Tefsir", *Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu Bildirileri*, Van 2001, 81-92.

90 Mevlüt Erten, *Nass-Yorum İlişkisi* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1998, 45.

91 Tefsir ve tevil kelimelerine İngilizce'de tek bir kelimeyle karşılık verilememektedir. Lane *tefsîri*, discovering, detecting, revealing, disclosing; *te'vili* ise discovering, detecting, revealing, developing, disclosing, eplaining ve interpreting kelimeleriyle karşılık vermiş ve 'reducing one of two senses interpretation, which an expression bears, or admits, to that which suits the apparent meaning' (Bir açıklama bulunduran ya da kabul eden iki yorumu anlaşılır bir anlama uygun olana indirgemektir) şeklinde tanımlamıştır. (Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*, Beirut 1980, I, 126-27, VI, 2397). Tehânevî'nin kavram ansiklopedisinde ise *tefsîre* explication, interpretation, commantary, exegesis; *te'vîle* ise interpretation, hermeneutics karşılıkları verilmiştir. (Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılahâti'l-Funûn ve'l-'İlm* (Farsçadan çeviren: Abdullah el-Halidî; İngilizce çeviriler: George Zeinati), Lübnan 1996, I, 376, 491). Fakat daha özel araştırmalarda İngilizce'de *tefsîr* ve *te'vîlin* kavramsal karşılığının *exegesis ve hermeneutics* olduğu anlaşılmıştır. Bk.: Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, 46-49.

veya isterse Türkçe olsun hangi kelimeyi kullanırsak kullanalım, Zerkeşî'nin de dediği gibi,[92] kelime farklı olsa da maksat aynıdır: Kur'an ayetlerinin (ilahi metin/kelam) anlaşılması ve yorumlanması.

D. Tefsirlerin Mezhebî Taksimi

Bilindiği gibi hicri I. asırda hilafet ve bunun neticesinde gündeme gelen büyük günah ve iman problemleri etrafında ilk önce Haricilik, Şia, Mürcie ve Haşviye (Şamlılar ve Muaviye taraftarları), hicri II. asrın ilk çeyreğinde ise Mutezile tarihteki yerlerini aldılar.[93] Bunlar daha sonra şekillenerek Haricilik, Şia, Mutezile ve Ehl-i Sünnet olarak kaldılar. Böylece, İslâm tarihinde sosyolojik gruplaşma itikadi ve ameli mezheplere de aynen yansımış oldu. Bu şekillenmenin ardından Ehl-i Sünnet'in oluşturduğu merkezi ana kütlenin dışında kalanlar *cemaatten ayrılanlar* veya *sapık fırkalar* olarak kabul edildi. Onların yaptığı tefsir de 'doğrunun dışında olan' anlamında *munharif* sayıldı. Bunların munharif olduğunun ölçüsü ise Ehl-i Sünnet'in kendi görüşlerini desteklemek için getirdiği delillerdir.[94]

Bütün tefsir usulü kitaplarında mezhebî veya fırka kategorisine sokulan tefsirlere baktığımızda bunların Haricî, Şiî ve Mutezilî olduklarını görürüz. Halbuki, eğer tefsirler mezhebî bakış açısına göre bir kategoriye sokulacaksa Ehl-i Sünnet veya Hanefi, Şafiî, Malikî ve Hanbelî mezheplerinin esaslarına göre telif edilen tefsirleri de bu kategoride ele almak gerekmez miydi? Ancak bunların fıkhî tefsir kategorisine alındığı bilinmektedir. O halde mezhebî, bidat, sapkın gibi taksimler inanç boyutu esas alınarak yapılmıştır ve bu, aynı zamanda siyasal bir taksimdir. Ana gövdeyi oluşturan itikadi mezhepler Ehl-i Sünnet, Hariciler, Şia ve Mutezile olduğuna göre, tefsir usulünde Ehl-i Sünnet belirleyiciliğinden bahsedebiliriz. Yani sayısal çoğunluğun belirleyiciliği, hem 'kendi'ni hem 'öteki'ni tanımlamada en önemli unsur olmuştur. Bu belirleyicilik tek yanlı olarak ötekinin anlamasını ve yorumunu takdir değil, tanımlamaktan ibarettir. Tanımlamanın ana karakte-

92 Zerkeşî, II, 146.
93 Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 36-37.
94 Zehebî'nin *İtticâhâtu'l-Munharife fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerîm* adlı eserinde bunun örneklerini (s. 47-82) bolca bulmak mümkündür.

ri olumsuz bakıştır. Tabi ki bu tek taraflı olmamıştır, bilakis, bütün taraflar aynı yaklaşımı sergilemiştir.

İlmi bir sonuç elde etmek asıl gayemizdir. Bunun için tarafsız olmak gerekir. Bu gerekçeden dolayı Ehl-i Sünnet'i de kategorinin bir parçası olarak görmek durumundayız. Çünkü Sünnî esaslar üzerine telif edilmiş tefsirlerde de mezhebî yorumlar vardır. Bunların ortaya çıkarılması belki daha olumlu sonuçlar doğuracaktır. Üstelik biz mezhepleri kınamak, görüşlerini eleştirmek ya da çürütmek gibi bir konumda değiliz. Bilakis amacımız, yapabildiğimiz kadarıyla bütün siyasî yorumları tespit ve onları karşılaştırmak olacaktır. Bu nedenle öncekilerin yaptığı gibi, mezhebî ya da siyasal yorum yapanları sapık, merdud ve böylesi yorumları da sapma olarak niteleyerek değer yargısında bulunmaktan kaçınacağız. Zira hangi siyasî yorumun böyle bir değeri hak ettiği sübjektif bir konudur. Biz ise onlara bu değeri biçmekle mükellef olmaktan çok, kendi siyasî ve mezhebî görüşlerimizi olabildiğince öne çıkarmadan, anlayıcı yaklaşımla bu tür yorumların tarihsel ve sosyal bağlamını da göz önünde bulundurarak tespitler yapmaya çalışacağız. Bir yanlışlığa düşmemek için mümkün olduğu kadar görüşleri bizzat kişinin eserlerine ya da mezhebî görüşleri anlatan esere dayandırmaya özen göstereceğiz. Aksine, tarihte bir çok örnekte olduğu gibi, ithamlardan öteye geçemeyiz. Bilindiği gibi geçmişte özellikle hicri ilk yüzyıllarda bir çok kişi ve grup hakkında itham ve suçlamalarda bulunulmuştur. Dinî ve siyasî nedenlere dayalı bu tür haberlerin yanıltıcı olabileceğini Cerrahoğlu bir müfessir olan Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) hakkındaki incelemesiyle ortaya koymuştur.[95] Bunun örnekleri sayılamayacak kadar çoktur.

Nihayet çalışmanın içeriğinden uzaklaşmamak için daha çok 'siyasî tefsir/yorum' veya 'ideolojik tefsir/okuma' kavramlarını kullanacağız. Zorunlu hallerde yanlış anlaşılmaların önüne geçmek amacıyla 'mezhebî tefsir/yorum' kavramına da başvuracağız.

95 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 195-227. Onun uyarısının ne kadar haklı olduğunu anlamak için Tehâmî Nevra'nın Mukâtil b. Süleymân hakkındaki değerlendirmesine bakmak yeterli olacaktır. O *el-İtticâhâtu's-Sunniyye ve'l-Mu'teziliyye fî Te'vîli'l-Kur'ân* adlı kitabında (s. 31-33) Mukâtil hakkında ileri sürülen bütün olumsuz değerlendirmeleri saymış ancak objektif olmak için bunları onun tefsirine bakarak test etmemiştir. Bunun neticesinde ise Cerrahoğlu'nun Mukâtil hakkında çizdiğinin tam aksine bir profil elde etmiştir. Onu yanıltan da uyguladığı yöntemdir.

'Siyasî tefsir' veya 'siyasî yorum', çağdaş bir kavramdır. Klasik literatürde tefsir için kullanılan '*frak*', '*mezhebî*' '*bid'î*' gibi tanımlamalar siyasal yorumları da kapsamaktadır. Bu tanımlara göre yapılan ayrımların gelişim seyri tafsile muhtaçtır. Mezhebî bakış açısına dayanan bir kategorinin yaratılmasında Abdullah b. Vehb (ö. 197/812), Muhâsibî (ö. 243/857), İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve İbnu'l-Arabî (ö. 543/1148) gibi şahısların rolü büyüktür. Muhâsibî hatalı veya yanlış yorum (*te'vîl*) yapanları, bazen 'kendini sünnete bağlı zannedenler', bidatçılar (*ehlü'l-bid'a*), *ehlü'd-dalâl* gibi genel tanımlama, bazen de Haşviye (ya da Ehlü'l-haşv), Rafiziler ve Mutezile gibi isimlerle anar.[96] İbn Kuteybe de Hariciler, Mürcie, Kaderiye ve Rafizilerin tefsirlerinden bahseder ve bu tefsirlerden örnekler vererek onları şiddetli bir şekilde reddeder.[97] İbnu'l-Arabî'nin önemi ise, tefsir usulünü sistematik hale getirme gayretinden kaynaklanır. O, tefsirleri *muâlifûn* (taraftarlar/kabul edilenler) ve *muhâlifûn* (karşıtlar/reddedilenler) olarak ikiye ayırır. *Muâlifûn*, Ehl-i Sünnet'tir, onun karşısında yer alan yani *muhâlifûn* olanlar, Mutezile (Kadı Abdulcebbâr, Rummânî vb.), Batıniye ve Şia'dır. Ona göre bunların tefsirleri *mübted'i*, *bâtıl*, *haşvî* yorumlarla doludur.[98] Zemahşerî (ö. 528/1133) de siyasî çağrışım yapacak yorumları ya *bid'î*[99] kavramıyla ya da bizzat mezhep adıyla veya '*ehlu'l-hevâ ve'l-bid'a*'[100] gibi isimlerle tanımlar. İbn Teymiyye (ö. 728/1327) ve ondan nakille Suyûtî, tefsiri makbul ve bâtıl olmak üzere ikiye ayırırlar. Bâtıl dedikleri tefsire bidat adını vererek bu gruba Ehl-i Sünnet dışındaki mezhepleri dahil ederler.[101] Suyûtî, ayrıca *garîb* ve *nukre* tabirlerini kullanır.[102] Zerkeşî, Şiî temayüllü tevilller yapanların Rafiziler olduklarına işaret ettikten sonra, bu tür yorumların ayete ve dine aykırı olarak cahillerin yorumu olduğunu belirtir.[103] Rafizî adlandırmasına ve cahil nitelemesine İbn

96 el-Hâris b. Esed el-Anezî el-Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, tah.: Hüseyin Kuvvetlî, Kahire 1970, 333-43, 356, 363, 370.

97 İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadîs*, 11-13, 46, 64-70; *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, 66, 98, 100, 102-3, 261.

98 İbnu'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vîl*, 119-20, 206, 226.

99 Zemahşerî, III, 534; IV, 93, 241, 579, 772, 821.

100 Zemahşerî, III, 143, IV, 752.

101 Takiyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fî Usûli't-Tefsîr*, Dımeşk 1355, 22.

102 Suyûtî, *İtkân*, II, 238.

103 Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 152.

Teymiyye ve Suyûtî[104] de katılır. Mâturîdî de tefsirinde her mezhebin adını anarak yaptıkları te'villeri gündemine alır. Ancak bazen diğer fırkaların dışındaki te'villeri 'Müslümanların görüşü (*kavlu'l-müslimîn*)' kavramıyla adlandırır[105] ki anladığımız kadarıyla o, bu ifadeyle Hariciler, Şia, Mutezile, Cebriye, Kaderiye ve Batınîyye dışındaki orta yolu takip edenleri ya da sadece Ehl-i Sünnet'i kastetmektedir.

Suyûtî vazgeçilmez eseri *el-İtkân*'da farklı mezhebî görüşleri yer yer zikretmekle beraber, meseleleri Ehl-i Sünnet'in bakış açısıyla izah etmektedir. Onun zamanında Ehl-i Sünnet siyasî ve ilmî üstünlüğü kesin olarak elde etmiş, Şia kendi kabuğuna çekilmişti. Mutezile ve Hariciler ise fırtınalı dönemlerinin ardından tarihteki yerlerini almakla birlikte Hariciler Kuzey Afrika'da bir grup olarak varlıklarını devam ettirirken Mutezile fikirleriyle İslâm dünyasının değişik bölgelerinde tartışılmaya devam etmekteydi. Şu halde Suyûtî'nin onları fazla itibara alması beklenemezdi. Yukarıda değindiğimiz gibi, tefsir usûlü, artık Ehl-i Sünnet'in kontrolü altındaydı.

Artık grupları birbirine muhalif olmaları bakımından ele almak ve buna bağlı olarak tercih edilen ve reddedilen ayrımı yapmak adet olmuştur. Bu yüzdendir ki re'y tefsirinin kabul edilen (*câiz*) kısmında Ehl-i Sünnet tefsirleri sayılırken, kabul edilmeyen (*gayri'l-câiz, merdûd, mezmûm, mübted'i, bâtıl, haşvî*) kısmına diğer mezheplere mensup tefsirler yerleştirilmektedir.[106] İslâm kültürüne dışardan bakan Goldziher (ö. 1921), 'mezhepçi tefsir' grubuna Haricî, Şiî ve Ehl-i Sünnet'i, Mutezile'yi ise mezhebî açıklamalarını kabul etmekle beraber kelamî (ya da *re'y*) tefsire dahil etmiştir.[107] Watt ise konuya başka bir perspektif kazandırmıştır. Onun *Apolojetik tefsir* (kendi inançlarını savunan tefsir ya da savunmacı tefsir) tanımını bizzat kendi ifadelerinden okuyalım:

104 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fî Usûli't-Tefsîr*, 22; Suyûtî, *İtkân*, II, 227-28, 231.

105 Mâturîdî, vr. 517a, 548a.

106 Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 3. baskı, Kahire ty., I, 530-39; Zehebî, I, 288, 363-70.

107 Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev. M. İslamoğlu, İst. 1997, 125, 287-333.

Toplumda münakaşalar olurken, apolojetik tefsirler ortaya çıkar. Mesela Kur'an'ın yaratılmış ya da yaratılmamış olma özelliği tartışılırken bir taraf kendi tezini desteklediği iddiasıyla birtakım ayetler ortaya çıkarabilir. Karşı taraf da bu ayetin gerçekte başka bir şeyler anlatmaya çalıştığı yolunda iddialar geliştirir; bu arada kendi tezini açıkça kanıtladığını gösteren başka ayetler ortaya çıkarır. Sonra iki taraf da söz konusu ayetlerle ilgili hararetli tartışmalara girebilir; her biri kendi tezini kanıtlamak ve muhalifinin tezini yanlışlamak için canhıraşane çalışabilir. Mesela bir ayetin genel mi yoksa özel mi olduğu gibi meseleler de zaman zaman ortaya çıkabilir. Her zaman belirli ayetleri anlaşılmaz biçimlerde tefsir eden aşırılar mevcut olabilir; bunlar genellikle Müslümanların çoğunluğu tarafından reddedilirler. Sonunda İslâm toplumundaki herhangi bir düşünce birliği ya da grubu, Kur'an'ı tefsir ederken dikkate alacakları ölçüler konusunda kendi aralarında bir mutabakata varabilirler. Bu uzlaşmış tefsir şekli, Kur'an'daki genel görüşlere veya başka bir tarzda İslâmi görüşe tatbik edilir. Sünnilerin çoğunluğu arasında bölgesel farklılıklara rağmen, Kur'an'ın tefsiri konusunda genel bir uzlaşma vardır.[108]

Bu ifadeleriyle Watt, siyasal tefsirin sadece ideolojik yönünü anlatmaktadır. Nitekim ileride bu tür yorumları örnekleriyle birlikte daha ayrıntılı olarak göreceğiz.

Ehl-i Sünnet'in dışındaki Kur'an yorumlarını sapkın (*munharif*) ya da bidat olarak niteleyen başka çağdaş müelliflere rastlamak mümkündür.[109] Yakın zamanlarda ilgili ilim dallarının hepsini göz önünde bulundurarak İslâm düşüncesinde *te'vîl* problemini inceleyen İbn Sâlim de öncekilerin yolunu izleyerek bu alanda fikir beyan edenleri ve yöntemlerini orta yolu takip edenler (*m'utedilîn*) ve aşırı gidenler (*gulât*) olmak üzere ikiye ayırmış ve birinci gruba Ehl-i Sünnet'i; ikinci gruba da Şia ve Hariciler gibi mezhepleri, çeşitli felsefe ve tasavvuf akımlarını dahil etmiştir.[110] Bu arada tarafgir davranarak, sürekli Ehl-i Sünnet dışındakilerin yanlışlarını vurgulamaya çalışmıştır.[111] Burada dikkat çeken husus, Ehl-i Sünnet'in hiçbir şekilde aşırı örneklerine yer

108 Watt, *İslam Nedir*, 192-93.

109 Gımârî, *Bideu't-Tefâsîr*, 9 vd.; Funeysân, *İhtilâfu'l-Müfessirîn*, 229, 230-63, 291 vd. Funeysân bu tür yorumları akide farklılığı kategorisinde değerlendirir.

110 İbn Sâlim, *Kadıyyetu't-Te'vîl*, I, 101-115, 219, 309 vd; II, 7-141, 245 vd.

111 İbn Sâlim, *Kadıyyetu't-Te'vîl*, I, 469; II, 155 vd.
Bu konuyu daha makul ve anlayıcı bir yaklaşımla ele alarak *te'vîl* problemi daha iyi anlaşılabilir. Orhan Karmış'ın *Tefsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi* ve Tehâmî Nevra'nın *İtticâhâtu's-Sunniyye ve'l-Mu'tezilîyye fî Te'vîli'l-Kur'ân* adlı çalışmaları bu yaklaşıma örnektir.

vermezken, diğer mezheplerden tamamen mezhebî ve taassub örnekleri seçmesi ve zaman zaman onları 'sapık', 'bâtıl' vb. sıfatlarla betimlemesidir.[112] Tehamî Nevra'ya göre, Ehl-i Sünnet'in tefsirdeki şiarı, Peygamber ve ashabının metodu olan sünnetin esaslarına yapışmak, ehl-i bidatın şiarı ise, hep yeni şeyler icat etmek (*ibtid'a*) ve öncekilere uymamaktır.[113]

Yukarıda izah edilen tarzda bir yaklaşım, *te'vîl* kavramına olumsuz anlam yüklenmesi ve ona ön yargılı yaklaşılmasına neden olabilir. Bu nedenle söz konusu ayrım ve örnekleme kısmen doğrudur ancak, objektif değildir. İlmi olan ise, her kesimin hataları yanında doğrularını da belirtmektir. Her mezhebi Kur'an'ı anlamak için kendine göre bir yol izleyen grup olarak alıp onları anlamaya çalışmak objektif olabilmenin ilk adımıdır. Bu nedenle Ragıb el-İsfehanî'nin yaptığı taksimin daha yerinde olduğunu düşünüyoruz. Zira o te'vili 'kabul edilen' (*munkâd*) ve 'hoş karşılanmayan' (*müstekreh*) olmak üzere ikiye ayırır ve her hangi bir suçlamaya gitmeden hemen herkes için uygulanabilecek yanlış ve doğru yorumun örneklerini sunar.[114] Bu yaklaşım, tefsir usulünün gelişmesinde objektif karar vermeye yönelik bir adımdır, ama ne yazık ki kabul görmemiştir. Zerkeşi de *el-Burhân* adlı meşhur eserinde yorumlardaki farklılıklara sık sık atıflarda bulunur, ancak ideolojik davranmaz. Mesela; Mutezile ve Ehl-i Sünnet arasında sert tartışmalara neden olan müteşabih ayetler konusunda her iki mezhebin adını anarak konuya yaklaşım biçimlerini anlamaya çalışmakla yetinir.[115] Bu durumda onun Kur'an'ın anlaşılması sadedinde bütün ulemanın çabalarını ortak miras olarak aldığını söyleyebiliriz. Böyle bir anlayış Celal Kırca tarafından da sergilenmiş, bizim de esas aldığımız mezhebî tefsiri; Ehl-i Sünnet, Mutezile, Şia ve Hariciler olmak üzere dört ana grupta ele almıştır.[116]

Şu ana kadar kullandığımız 'siyasî tefsir' ya da 'siyasî yorum' kavramıyla ne kastettiğimizi açıklamanın zamanı gelmiştir. Tespit

112 İbn Sâlim, *Kadıyyetu't-Te'vîl*, 7-244. İbn Sâlim'in Mutezile'ye biraz daha toleranslı davrandığını (*Kadıyyetu't-Te'vîl*, II, 186-241) belirtmeliyiz.
113 Tehâmî Nevra, *el-İtticâhâtu's-Sunniyye ve'l-Mu'teziliyye fi Te'vîli'l-Kur'ân*, 365.
114 İsfehânî, *Mukaddimetu't-Tefsîr*, 404.
115 Zerkeşî, II, 89.
116 Kırca, "Mezhebi Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", 55-61; Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, 123 vd.

edebildiğimiz kadarıyla, 'siyasî tefsir' kavramını ilk defa Zehebî kullanmıştır. O, 1966 yılında yazdığı *İtticâhâtu'l-munharife fi't-Tefsîr* adlı eserinde, tefsirdeki sapmalar (*munharife* veya *inhirâfât*)dan bir kısmını '*el-mezâhibu's-siyâsîyye ve'l-akaidiyye*'[117] veya "*tefâsîru ehli'l-bide'a ve'l-mezâhibu'l-bâtıle*"[118] kavramı ile tanımlar. Zehebî'den sonra Halid Abdurrahman el-'Akk[119] (1968 de) ve Funeysân[120] 'siyasî tefsir (*et-tefsîru's-siyâsî*)' kavramını açık bir biçimde kullanırlar. Böylece *et-tefsîru's-siyâsî*, tefsir ilminde bir kavram hüvviyetini kazanmıştır. Artık bu konuyu tartışabiliriz.

II. 'SİYASÎ TEFSİR' KAVRAMININ TANIMI

Kur'an'ın siyasal yorumu, yorumun nesnesi olan ilahi bildirimlere (vahiy) belli amaçlar gözeterek insani rasyonaliteyi uygulamak suretiyle sonuçlar elde etmektir. Aslında bu, tefsirin genel tanımı da olmaktadır. Bu genel olguyu özel kılan şey, toplumsal ihtiyaçlar ve ideolojik amaçlarla ayetleri yorumlama gayretidir.

Şimdiye kadar konuyla ilgili söylenenleri de göz önünde bulundurarak, 'siyasî tefsir' ya da 'Kur'an'ın siyasî yorumu' kavramını, Kur'an'ı toplumsal ve kamusal alanın örgütlenmesi ve yönetilmesine yönelik olarak yorumlamak ve kurallar üretmek veya ayetleri, bütün üyeleri arasında fikri homojenliğin olmadığı bir toplumda kendine özgü ve diğerlerinden ayıran bir sosyal ve düşünsel yapılanma istencine yönelik yürütülen entelektüel faaliyetin nesnesi yapma eylemi olarak tanımlayabiliriz. Bu tanımı daha yalın bir şekilde şöyle de ifade edebiliriz: Siyasî tefsir, Kur'an nasslarını toplumun organizasyon ve yönetimi ile ilgili kavram ve kurumlara uygun olarak yorumlamak veya o nasslardan kişisel ya da grup kanaatlerine denk düşen dayanaklar bulmaktır. Bu durumda bir siyaset teorisi bağlamında veya mezhep, grup ya da parti kaygısıyla yapılan yorumların hepsini bu daire içerisinde değerlendirmemiz mümkündür. Bu cümleden olmak üzere, siyasal tefsirin, başlangıçtan beri iki yönde geliştiğini görüyoruz. Birincisi, bir grubun görüşlerini desteklemek veya

117 Zehebi, *İtticâhâtu'l-Munharife*, 18.
118 Zehebi, *İtticâhâtu'l-Munharife*, 22.
119 Akk, 248-51.
120 Funeysân, *İhtilâfu'l-Müfessirîn*, 52.

karşıtlarının görüşlerini çürütmek amacıyla ayetleri yorumlamaktır ki buna kısaca 'ideolojik tefsir ya da yorum' diyoruz. Şu halde siyasal tefsirin bir yönünü ifade eden ideolojik yorum/tefsir, kişinin kendi grubunun haklı ve doğru (hakk) olduğunu kanıtlama arzusuyla ayetleri yorumlamasıdır. Diğeri de Kur'an ifadelerinin siyasî yapının çatısını oluşturmada ve pratik yönünü belirlemede bir dayanak oluşturacak şekilde yorumlanmasıdır ki buna da 'siyaset teorisi ve felsefesine ilişkin yorumlar' diyoruz. Böylece siyasî tefsir kavramı altında iki yönlü bir yorumlamanın olduğu açığa çıkmıştır. Çalışmamızın bundan sonraki iki bölümü bu ayrıma göre şekillenecektir.

Burada bir iki noktaya temas etmemiz gerekir. İlk olarak, tanımdan da anlaşılacağı gibi 'siyasî tefsir' kavramı, hem ideolojik yorumlardan hem de siyaset felsefesi ve teorisine ilişkin yorumlardan daha kapsamlı ve her iki tür yorumları kapsayacak kavramsal genişliğe sahiptir. Buna karşın 'ideolojik yorum' tanımlaması, klikleşmenin olduğu durumları anlatması, 'siyaset teorisi ve felsefesine ilişkin yorumlar' tanımlaması ise, siyasetin teorik boyutuyla ilgili olması nedeniyle dar ve sınırlıdır. Dolayısıyla siyasî olgu, fikir ve davranışın tümünü kastettiğimiz zaman siyasî tefsir kavramı, daha özel ve dar çerçeveyi kastettiğimiz de ise o anki pozisyona uygun olan kavramı kullanacağız. Yine, dikkat edilirse, siyasî tefsir sadece Peygamber sonrası dönemlerde vahyin yorumu ile ilgili açıklamaları kapsamaktadır. Kur'an'ın Hz. Peygamber'in önderliğinde inşa etmek istediği toplumsal oluşuma ilişkin siyasî bildirimleri bu kapsama dahil değildir ve bu çalışmada sadece giriş bölümünde kısaca değinilmiştir.

Kur'an'ı siyasal bağlamda yorumlamanın belli bir zamanı, yeri ve şahıs(lar)ı yoktur. Aynı şekilde kavram, konu ve ayetlerin ilişkilendirildiği fikirlerin belli bir sayısı ve oranı da yoktur. Zira burada, yorumlayıcının kendi konumu önemlidir. Örneklerde de göreceğimiz gibi, birinin, her hangi bir konu ile ilişkilendirdiği bir ayeti, diğeri öyle görmeyebilir; ya da aynı ayetten başka yorumlar ve sonuçlar çıkarılabilir. Buradaki değişkenlik ve sübjektifliğin, metnin doğasından olduğu kadar yorumcunun şartlarından ve yorumun tabiatından kaynaklandığını daha önce açıklamıştık.[121]

121 Bu bölümün başındaki Gerçek İhtilaflar kısmına bakınız.

Burada belirlemeye çalıştığımız siyasî tefsir ve onun alt birimleri olan kavram tanımları doğrudan *siyaset* ve *siyasî (olan)* kavramları ile alakalıdır. Ancak siyaseti günümüzdeki geniş anlamıyla aldığımızda bizim tanımımız da bu kapsama girebilir. Aksi takdirde, 'yönetme veya yönetim sanatı' anlamındaki geleneksel siyaset tanımının hitap ettiği alan oldukça dardır. Buna bağlı kalırsak siyasî tefsiri sadece ikinci şekliyle yani siyaset teorisine ilişkin yorumlar anlamına alabiliriz. Aynı şekilde bu tür tefsiri, klasik ayrımdaki mezhebî veya fırka tefsiri olarak da alamayız, bu da çok dardır. Belki onun kapsamına ideolojik tefsir girebilir. Bu gerekçelerden dolayı siyaseti şu kapsamlı anlamıyla alıyoruz:

> Geniş anlamda siyaset, birbirlerine karşılıklı bağlarla bağlı bulunan insanların, birlikte yaşama amacıyla bulundukları topluma, gruba kendilerini uydurma çabaları ve faaliyetleridir.[122]

Bu tanıma göre siyasî fenomen, sadece resmi kurumlarla ya da yönetim işleriyle ilgili olan şeylerde değil, özel grup ve kurumlarda da, kısaca insan topluluğu olan her yerde vardır. Bunların işleyişi, dinamikleri, birbirleriyle karşılıklı ilişkileri, bunlara dair fikirler, teori ve pratiklerin hepsi bu çerçevenin içine girer.[123]

İtiraf etmeliyim ki, siyasal tefsirin ideolojik okuma türü bize kışkırtıcı ve sürükleyici gelmiş ve ona daha fazla eğilme isteği doğurmuştur. Görebildiğimiz kadarıyla, tarihsel olarak, Müslümanlar arasında ideolojik okuma, siyaset felsefesine ilişkin yorumları öncelemiştir. Bu sebeple bir sonraki bölümde siyasî tefsirin ideolojik türünü sonra da diğerini analiz edeceğiz.

III. SİYASİ TEFSİRDE ANA EKOLLER

Siyasal tefsirin ortaya çıkışını gördükten ve onu tanımladıktan sonra şimdi de bu tefsirin belli başlı temsilcilerini eserleriyle birlikte ele alacağız. Böylece hem siyasî tefsirin oluşum sürecini hem de geliştirilen yöntemleri somut olarak görebileceğiz. Grupları ortaya çıkış tarihlerine göre ele alacağımızdan, önce Haricî yorumdan başlamak durumundayız.

122 Bülent Daver, *Siyaset Bilimine Giriş*, Ankara 1969, 197.
123 Maurice Duverger, *Politikaya Giriş*, çev. S. Tiryakioğlu, İst. 1971, 9-16; Daver, *Siyaset Bilimine Giriş*, X, 43, 67, 198.

A. Haricî Kur'an Yorumu

1. İlk Siyasal Ayrılma ve Kur'an'ı İdeolojik Okumanın Başlaması

Sıffin savaşı (37/657) ve bu savaşı sona erdiren Tahkim olayı Müslümanlar arasında mezhepleşmenin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Zira bu olaydan sonra Hariciler adıyla meşhur mezhep ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı onlar, Müslümanlar arasında ortaya çıkan 'ilk siyasi muhalefet partisi' olarak anılmıştır.[124] Sıffin savaşında taraflar hakemlerin hükmüne razı olunca Hz. Ali'nin ordusundaki bir grup, Kur'an'daki "Hüküm ancak Allah'ındır (*Lâ hukme illâ lillâh*)"[125] ifadesini slogan yaparak ortaya çıktı ve anlaşmazlığın çözümünü kişilerin hükmüne bırakmanın büyük günah olduğunu iddia ettiler. Sonra ordudan ayrılarak Harûra denilen yere geldiler. Hz. Ali'nin girişimiyle dağıldılarsa da bir müddet sonra Nehrevân'da toplandılar. Hz. Ali burada da onları ikna etmeye uğraştı fakat başarılı olamadı ve vuku bulan çatışmada Haricî grubun büyük bir kısmı öldürüldü. Bu dramatik olay, ipleri tamamen kopardı ve Hariciler kesin olarak ayrıldılar.[126] Başlangıçta tek bir çatı altında toplanan Hariciler daha sonraları Muhakkimetu'l-Ûlâ, Ezârika, Necedât, Acâride, Sufriye, İbadiye ve daha bir çok küçük kollara ayrıldı. Emevi ve Abbasi iktidarları boyunca çoğunlukla isyan halinde ve iktidarla kavgalı olmuşlardır.[127] "Hariciler, devlete ve genellikle cemaate karşı açıkça giriştikleri uzun süren birçok kanlı çarpışmada tamamen ameli gayeler uğruna kendilerini ezdirip yok ettirdiler."[128] Haricilik Abbasiler döneminde (132-656) zamanla merkezden uzak bölgelere çekilerek hayatiyetini devam ettirdi. Ancak Harici kolların bir çoğu zamanla yok oldu,

124 Wellhausen, *Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, 1 vd; Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 214.
125 5 Maide 44; 6 Enam 57; 12 Yusuf 40, 67.
126 Watt, Haricilerin ayrılış sebebini, 'emniyetsizlik ve gerginlik ortamında' kendilerini güvende görmemelerine bağlar. Bk.: Watt, *İslam Nedir*, 149.
127 Wellhausen, *Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, 1 vd; Ethem Ruhi Fığlalı, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1983, 53 vd.; Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 214; Adnan Demircan, *Hariciler'in Siyasi Faaliyetleri*, İst. 1996, 20 vd.; Selim Nuaymi, "Haricilerin Doğuşu", çev. Harun Yıldız, *OMÜİFD*, S. 10, Samsun 1998, s. 513-36.
128 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara 1995, 99.

sadece Umman civarındakiler ve özellikle Kuzey Afrika ve Mağrib'de yayılan İbadiye kolu günümüze kadar gelebildi.[129] Diğer Haricî gruplar arasında muhaliflerine yumuşak davranmaları, tenkitlerinde fazla saldırgan olmamaları, inançlarına çok sıkı bağlanmaları ve inançlarını yaymak için ilme ağırlık vermeleri, nihayet bütün bu özellikleriyle Ehl-i Sünnet'e en yakın Haricî grup olmaları İbadilerin günümüze kadar gelmelerinin nedenleri olarak gösterilmektedir.[130] Nitekim bu çalışmada esas alacağımız ve birazdan tanıtacağımız Haricî tefsir de bu kola mensuptur.

Hariciler, siyasî kanaatlerini iman alanına taşımışlar ve bunların ispatı için Kur'an ve hadise müracaat etmişlerdir.[131] Diğer siyasî fırkalar da zamanla Haricilerin bu yönteminden etkilendiler. Her görüş mensubu, kendi haklılığını ortaya koymak için Kur'an ve hadisten destek aradı.[132] Haricilerin ana prensiplerini genel olarak şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Büyük günah küfürdür, onu işleyen (*mürtekib-i kebîre*) ebedi cehennemde kalacaktır. Aynı görüşü savunan Mutezile ve Zeydiye'nin Haricilerden etkilenmiş olabileceği söylenir.
2. Büyük günah işledikleri gerekçesiyle Osman'ı, Ali'yi, Muaviye'yi, iki hakemi (Amr b. As-Ebu Musa el-Eşarî) ve onlara razı olanları, Talha'yı, Aişe'yi, Zübeyr'i ve Cemel savaşına katılanları tekfir ederler.
3. Zalim yöneticiye isyan etmeyi vacip görürler. İbadiye zalim imama isyanı vacip değil, şartların uygunluğu halinde caiz kabul eder.
4. İmamet Kureyş'e ait bir hak değildir. Halife Kureyş olmayan bir kabileden hatta Arap olmayanlardan da olabilir. İmam seçim (*şûrâ*) ile belirlenmelidir.[133] "İbadiye, imamet

129 Ethem Ruhi Fığlalı, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 82-105; Demircan, *Hariciler'in Siyasi Faaliyetleri*, 9.
130 Fığlalı, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 105; Zehebî, II, 303.
131 İbn Abdi Rabbih, *İkdu'l-Ferid*, II, 372; Fığlalı, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 76-80; Demircan, *Hariciler'in Siyasi Faaliyetleri*, 44-54; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1981, 16-17; Zehebî, II, 305-14
132 Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 14-15.
133 Haricilerin, Kureyş kökenli sahabeye karşı çıkışları ve hilafetle ilgili görüşlerinden dolayı cumhuriyetçi, teokratik aristokrasiye karşı demokratik ilkeleri temsil eden, otorite ve bireyle ilgili temel sorularla ortaya çıkan, temel insan

görüşünde Haricilerin görüşlerine tamamen uyar. Ama diğer görüşlerinde Mutezile ve Ehl-i Sünnet'e yakın fikirleri benimser."[134]

5. *Emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker* adaletin temelidir ve vaciptir. Cihad etmek imanın esaslarındandır. Cihada katılmayan kişi (*kâid*) özellikle Ezârikâ tarafından tekfir edilir.
6. Küfür ve şirk kavramlarının alanını haddinden fazla geniş tutarak Müslümanların büyük çoğunluğunu iman dairesinden çıkarmışlardır. İbadiler biraz daha itidalli davranarak büyük günah işleyeni *küfr-ü nimet* kavramıyla tanımlamış ve mutlak küfürden (*küfr-ü şirk, küfr-ü millet*) ayırmıştır.
7. Haricilerin büyük çoğunluğu takiyyeyi caiz görmez, İbadiye ise can korkusu olması halinde caiz görür.
8. Muhaliflerinin yaşadıkları yerlere *dâru'l-küfr*, kendilerinin yaşadıkları yerlere *dâru'l-hicre* derler.
9. İbadiye'nin görüşlerinde genel olarak Mutezile'den etkilendiği belirtilir. Basra Haricilerinde Kur'an'ın yaratılmışlığı ve Allah'ın ahirette görülemeyeceği gibi özel meselelerde bu etki daha belirgindir. Bu etkilenme ilk Hariciler için geçerli olmasa gerektir. Çünkü tarihsel olarak Haricî hareket Mutezile'den çok önce ortaya çıkmıştır.[135]

Haricilik çıkış olarak siyasî bir hareket olup, görüşlerini Kur'an'a dayandırdıkları için, dinî bir mahiyet kazanmıştır. Emeviler döneminde ise itikadi yönü ön plana çıkmaya başlamıştır. "Onların bu tutumları diğer Müslüman grupları da etkilemiştir. Bundan dolayı, başlangıçtaki siyasî görüş farklılıkları, zamanla ümmetin itikadi, içtimai ve fikri ayrılıklara düşmesine sebep

haklarını gündeme getiren, bu arada ümmetin siyasi adalet gibi temel bir konuda tavrını tanımlamasını talep eden ilk grup olduğu söylenmiştir. (Adnan Demircan, *Hariciler'in Siyasi Faaliyetleri*, 47-8, 248; Azmi M. S. es-Salihi-Mustafa Öz, "Hariciler" mad., *DİA*, İstanbul 1996, XVI, 175)

134 Fığlalı, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 142.

135 Hariciler'in görüşleri ve izahı için bk.: Fığlalı, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 105-135; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 16-40; Toshihiko Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology*, Tokyo 1965, 1-17; Zehebi, *İtticâhâtu'l-Munharife*, 63-64; Demircan, *Hariciler'in Siyasi Faaliyetleri*, 44-54; Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 74, 142, 240.

olmuştur."[136] Şöyle ki, Cemel ve Sıffin savaşlarından sonra Haricilerin, Osman'ı, Ali'yi ve taraftarlarını, hakemleri, tahkimi kabul edenleri, büyük günah işleyenleri tekfir etmelerinden sonra İslâm düşüncesinde iman ve amel konusuyla ilgili olarak; iman, küfür, nifak, fısk, büyük günah, vaad ve vaid vb. problemler tartışılmaya başlanmıştır.[137] Tekfir zihniyetine tepki olarak daha sonra Mürcie adıyla anılacak olan ve büyük günah işleyenler hakkındaki hükmü ve özellikle Hz. Osman'ın ve Ali'nin durumunu Allah'a bırakanlar ortaya çıkmıştır.[138] Mürcie daha sonra Cehm b. Safvan (ö. 128/745)'ın önderliğinde *Cebriye* (*Cebriye-i hâlisâ, Cehmiyye ve Muattıla* da denir) ve Gaylan ed-Dımeşkî (ö. 120/738)'nin önderliğinde *Kaderiye* diye ikiye ayrılmıştır.[139]

Hariciler gelişen olaylar karşısında kendilerine mahsus bir tavır almayı takvalarının gereği gördüler. Bunun yanında mutlak adaletin hüküm süreceği, insanların siyasî çekişmelerden uzak ilk devirdeki gibi İslâm kardeşliği ve dürüstlüğünün gerçekleşeceği bir cemiyet anlayışına, otoriter, adil bir nizam fikrine yöneldiler. Bunun da hilafet ve seçimle ilgili olduğu görüşünde karar kıldılar ve halifenin şahsiyetine büyük önem verdiler.[140] Bu anlayışlarının bir parçası olarak kabile asabiyetinden kaynaklanan ırkçı bir yaklaşım olduğu kanaatine vardıkları hilafetin Kureyş'e aitliği' iddiasını reddettiler. Onların toplumdan ayrı bir grup oluşturmaları ve Haricî adını almaları bu iki prensibe dayanmaktadır.[141]

Sonuç olarak, "Hariciler, Yahudi İbn Sebe tarafından gizlice ekilmiş tohumlardan bitme bir yaban otu değil, aksine, gerçek İslâmi bir bitkidir. Bunlar teokrasi düşüncesini ciddiye almışlar

136 Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 214; Demircan, *Hariciler'in Siyasi Faaliyetleri*, 263.
137 Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 74.
138 "Mürcie, İslam toplumunu tehdit eden başta harici zihniyetine, ikinci olarak Emevi-Haşimi çekişmesine, Emevilerin Haricilere ve kendilerine beyat etmeyen kimselere karşı oldukça acımasız davranışlarına ve mevaliyi ikinci sınıf vatandaş olarak görmelerine, özellikle de Müslümanların birbirini öldürmelerine tepki olarak doğmuş, 60-75/ 679-694 tarihleri arasında teşekkül etmiş uzlaşmacı, birlik ve barış taraftarı siyasi bir fırkadır." (Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri...", 179.)
139 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, haz.: Sabri Hizmetli, Ankara 1981, 80, 81, 85, 86; Nasr Hamid Ebu Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, 47.
140 Fığlalı, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 54.
141 Fığlalı, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 56.

ve buna, yabancı ve işin tabiatına aykırı hiçbir şey katmamışlardı... Bu, Hariciliğin, İslâm'ın ve teokrasinin tabiatına ne kadar derin bir temel atmış olduğunu gösterir."[142] Hariciliğin esasını İslâm ümmetinin gidişatının Kur'an'a dayandırılması hususundaki ısrarları oluşturur. Onun için ideal İslâm cemaatini oluşturmak için katı bir tutum takınmışlardır.[143]

2. Haricilerin Tefsir İlmindeki Yeri

Haricilerin ortaya çıkış biçimleri, savundukları ana esaslar ve dayanakları göz önüne alındığında onların Müslümanlar arasında te'vili, o zamana kadar olduğundan çok fazla ve farklı bir biçimde kullandıkları anlaşılmaktadır. Bu, özellikle onların ortaya çıktığı ilk yıllar için söz konusudur. Dolayısıyla onlar, Talibi'nin de vurguladığı gibi,[144] bu sahanın öncüleri konumundadırlar. Bunun önemli nedenleri olarak şunlar ileri sürülür: Haricilerin ilk liderleri Rasulullah'ın yanında uzun süre kalarak dini ondan öğrenmemişlerdir. Bilakis Kur'an'ı anlama ve yorumlamada geldikleri kültürün etkisi çoktur. Onların tartışmalarda daha çok Kur'an ayetlerine dayanmaları, ona bağlılıklarının yanı sıra hadis bilgilerinin azlığını da gösterebilir.[145] Başka bir neden de iyi niyetli, dindar olmalarına rağmen kültürsüz ve Bedevi kabilelerden müteşekkil olmaları nedeniyle Kur'an'ı etraflı kavramakta yetersiz kalmalarıdır. Bu sebeple onlar kapsamı dar bir yorum ortaya koymuşlardır.[146]

Yukarıda açıkladığımız gibi, ilk dönemlerde akla dayanarak ayetleri yorumlamak (*te'vil*) hoş karşılanmamış, Peygamber'den buna yönelik hadisler nakledilmiş, halife Ömer sert önlemler almıştır. Tabiin döneminde de İkrime, Ebu Ubeyde gibi bu yönde biraz sesli düşünenler Haricî, Şiî ya da Kaderî, Mürciî vs. olmakla suçlanmıştır.[147]

142 Wellhausen, *Dinî-Siyasi Muhalefet Partileri*, 16.
143 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 42-44; Demircan, *Haricilerin Siyasi Faliyetleri*, 248.
144 Nakleden: Demircan, *Haricilerin Siyasi Faliyetleri*, 65.
145 Demircan, *Haricilerin Siyasi Faliyetleri*, 63.
146 Fığlalı, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 81.
147 İbn Abdi Rabbih, *İkdu'l-Ferid*, I, 372; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 266-72, 277, 289, 300, 320, 322; Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, 102; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 279, 286-87.

Rivayetlere dayanacak olursak, yukarıda örneklerini verdiğimiz gibi ayetleri ideolojik okuma sahabede de görülmüştür. Sahabenin bu okumaya konu ettiği olaylarla Haricilerin te'vile başlamaları aynı dönemlere denk gelmektedir. Daha da önemlisi, Haricilerin kendilerini desteklemek ve karşıdakileri haksız çıkarmak için Kur'an ayetlerini keyfî yorumlamaya tabi tutmalarıdır. İşte buna biz ideolojik okuma diyor ve bunun onlar tarafından ciddi bir biçimde yürütüldüğünü düşünüyoruz. Bu arada onların Kur'an'ın zahirine sıkı sıkıya bağlı olduklarından zahire göre hareket etmelerinin ideolojik okumanın yerleşmesinde önemli bir yere sahip olduğunu belirtmeliyiz. Onlar "Batınilerin tam zıddına, kelime ve lafızların zahirine önem vermişler ve zahiri anlama sımsıkı sarılmışlardır. Bu konuda da tavizsizdirler. Kur'an ayetlerini, kendi prensipleri doğrultusunda tefsir etmişler ve bunda da başarılı olmuşlardır."[148]

Hariciler, dinî ilimler sahasında ve bu arada tefsirde pek eser vermemiş veya yazdıkları eserler günümüze gelmemiştir. Onlara yönelik baskı ve dışlanmışlık son ihtimali biraz daha kuvvetlendiriyor. Yine de onların ilimle meşgul olmakla birlikte, telife fazla yönelmedikleri söylenmektedir.[149] Bu iddiada bir çelişki göze çarpmaktadır. Edebiyatta dikkate değer eser vermiş olmaları[150] onların teliften geri durmadıkları anlamına gelir. Ancak dinî ilimlerde teliflerinin az olması ya da hiç olmaması düşündürücüdür. Dinî ilimler sahasında eserlerinin elde olmayışı onların fikir dünyalarının tanınmasında bir handikapı da beraberinde getirmiştir. Bu handikap, genellikle, onları muhaliflerinin eserlerinden tanımaktır ki bunun sağlıklı bir yol olmadığı açıktır.

Haricilerin klasik dönem tefsir anlayışları ve tefsir örnekleri, tamamen onların muhaliflerinin eserlerinde mevcuttur. Tabii ki bu rivayetlerin maksadı onları kötü bir şekilde tanıtmaktır.[151] Zira onlar, Haricileri anladıkları yahut görmek istedikleri şekilde kendi cümleleriyle ifade etmişlerdir. Haricilerin yazmış olduğu bazı tefsirlerin hâlâ gün yüzüne çıkarılamamış olması araştırıcı-

148 Kırca, "Mezhebi Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", 57.
149 Bunun nedenleri için bk.: Zehebî, II, 316-18; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 530; Muslim Abdullah, *Eseru Tatavvuri'l-Fikrî fi't-Tefsîr*, 218.
150 Salihi-Öz, "Hariciler", XVI, 175-77.
151 Zehebî, *İtticâhâtu'l-Munharife*, 64-65; Zehebî, II, 305-14; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 533-37; 'Akk, 248.

ları çaresiz muhalif kaynaklara yöneltmektedir. Bu çaresizliği Zehebî açıkça itiraf etmiştir.[152] Bu yüzden Haricilerin tefsirde en az tanınan mezhep olduğunu söylemek büyük bir iddia olmayacaktır. Ancak bu zorluk en azından İbadiler için aşılmış durumdadır. Çünkü kaynaklarda adından bahsedilen Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî'nin (H III. yy.) tefsiri artık basılmış durumdadır. Bilinen Haricî tefsirler şunlardır:

1. Abdurrahman b. Rüstem el-Fârisî'nin (H III. yy.) tefsiri.
2. Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî (H III. yy.), *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz.*
3. Ebu Yakub Yûsuf b. İbrahim el-Vercelânî'nin (H VI. yy.) tefsiri.
4. eş-Şeyh Muhammed b. Yûsuf İtfeyyiş (ö. 1332/1914), *Teysîru't-Tefsîr; Dâ'iyu'l- 'Amel li Yevmi'l-Emel* ve *Himyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Me'âd.*[153]

İtfeyyiş, çağdaş olduğu için konumuz dışındadır. Eskilerden de sadece Huvvârî'nin tefsiri elimizdedir. Diğerlerinin adları bilinmektedir, ama eğer gün yüzüne çıkarılırsa şüphesiz ilim alemi için bir kazanç olacaktır.

3. Huvvârî ve *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz* Adlı Tefsiri

Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, Mağrib'de halen yaşayan ve hicri birinci yüzyılda Müslüman olan Huvvâre[154] kabilesine mensup ve hicri üçüncü yüzyılda (tahmini olarak d. 210'lu ve ö. 280'li yıllar arasında) yaşamış Haricî/İbadî mezhebine mensup bir müfessirdir. Babası kadılık da yapmış olan ünlü bilgin Muhakkem el-Huvvârî'dir. Tefsirinde kendisinden önceki müfessir olan Yahya İbn Sallam'a (ö. 200/815) dayanmaktadır. Yakın zamana kadar yazmaları kütüphanelerde mahfuz bulunan bu tefsir tahkik edilerek basılmıştır. Kendisinden önce tam bir İbadî tefsir yoktur.[155]

152 Zehebî, II, 314-15.
153 Zehebî, II, 315.
154 Fığlalı kabile hakkında şu bilgiyi verir: "Huvvâre H II. yüzyılın başlarından itibaren İbadiliğin yayıldığı en önemli Kuzey Afrika kabilesidir." Fığlalı, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 99.
155 Huvvârî hakkındaki özet bilgiler, tefsiri tahkik eden el-Hâcc Şerîfî'nin esere yazdığı uzun mukaddimeden alınmıştır: Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz*, I, 5-44, 85. Yaptığımız araştırmada Huvvârî hakkında söz konusu mukaddimeden daha geniş ve net bilgiler veren kaynağa rastlamadık.

Bu tefsir hem eldeki en eski Haricî tefsir vasfını hem de Haricî/İbadî düşüncenin sistemleşerek yerleştiği ve aşırı yönlerinin törpülendiği bir dönemde telif edilmiş olması bakımından önemlidir. Zira o, mezhebin ilk çıkışındaki karmaşık fikirleri ve toplumsal varlığını kaybederek artık etkisi kalmayan aşırı uçların düşüncelerini içermez. Bu bakımından tefsir eksik olarak görülebilir. Hariciliğin sistemleşmiş ve yaşayan grubunun fikirlerini bünyesinde barındırmaktadır. Dolayısıyla ilim alemi artık Haricilerin fikirlerini bu tefsire dayanarak vermelidir.

Adı geçen tefsir üzerindeki incelememizde şu sonuçlara ulaştık: Tefsir, klasik usulde yazılmış olup ayetleri tek tek ele almakta ve önce rivayetlere ardından da varsa kendisinin veya başkalarından aktardığı yorumlara yer vermektedir. Rivayetleri İbn Abbas (ö. 68/688), Said b. Müseyyib (ö. 91/709), Hasan Basrî (ö. 110/728), Mücahid (ö. 103/721) ve Said b. Cübeyr'in (ö. 95/714) isimlerini anarak, bazen da *selef* tabiri ile nakleder. Bu arada bazen olayları anlatırken, çoğu zaman da görüşlerine başvurduğu kişiler arasında Ebu Bekr ve Ömer yanında özellikle Hariciler için siyasî konularda tartışmalı isimler olan Osman,[156] Ali,[157] Abdullah b. Zübeyr[158] ve Aişe[159] de vardır. Hatta mezhebinin en şiddetli muhalifi olan Şia'nın beşinci imamı Ebu Cafer (Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali el-Bakır) (ö. 117/733) ve altıncı imamı Ebu Abdullah Cafer b. Muhammed es-Sadık'a (Cafer es-Sadık) (ö. 148/765) bile yer verir.[160] Bu sekiz isim hakkında olumsuz ve yanlı bir kanaat belirtmemiştir. Kendi mezhebinden ise Cabir b. Zeyd[161] ve Ebu Ubeyd'in görüşlerine bir çok yerde müracaat eder ve zaman zaman da onlardan aldığı görüşlerin ardından *bihâzâ ne'huz ve n'atemid* (bu şekilde alır ve ona güveniriz)[162] der. Bazen bu iki isim bazen da adını vermediği mezhe-

156 Huvvârî, I, 464, 468, 504; II, 18; III, 166, 173. Bunlar sayfalar, sadece örnek olarak seçilmiştir.
157 Huvvârî, I, 78, 132, 355, 453; II, 18, 120; III, 160; IV, 16.
158 Huvvârî, I, 190-91, 210.
159 Huvvârî, I, 146, 176, 510; II, 304; IV, 453, 471.
160 Huvvârî, III, 110, IV, 465, V, 114.
161 Müfrit Hariciler'le anlaşmayıp İbâdî akidesini kuran ve bu yüzden kendisine *Umdetu'l-İbâdiyye* veya *Aslu'l-Mezheb* denilen Cabir b. Zeyd, *Divan* adlı bir hadis mecmuası telif etmiş olup, Abdullah b. Abbas'ın dostu ve öğrencilerindendir. 93 veya 96/711-714 yıllarında vefat ettiği rivayet edilir (Bkz: Fığlalı, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 86-88.
162 Huvvârî, I, 228, 451, 453; IV, 81.

binin alimleri için *ashâbunâ*,[163] *el-'âmmetu min fukahâinâ*[164] ya da *'âmmetu fukahâinâ*[165] tabirlerini kullanır. Mezhebinin görüşleri için *hakîkatu't-te'vîl*;[166] başka görüşler için *fî tefsîri gayrihi min ashâbinâ*[167] ve diğer mezheplerin görüşlerini eleştirirken isim vermeden *ehlü'l-frak*[168] ve *el-firkatu'ş-şâkke*[169] tabirini kullanır. Bu arada kabul ettiği ve güvendiği hemen her rivayetin başında *zekere/zekerû*, kabul etmedikleri için de *kâle b'aduhum* ifadesini kullanır.

Huvvârî, ilerde de görüleceği gibi iman-amel, büyük günah, küfür-şirk-nifak-fısk, cennetlikler-cehennemlikler ve şefaat gibi konularda mezhebinin görüşleri doğrultusunda kesin bir dille açıklamalar yapar. Sanırız bu açıklamalarından dolayı onu açık bir şekilde Haricî/İbadî diye betimleyebiliriz. Fıkhî konularda ise Hanefî mezhebinin görüşleri çerçevesinde yorumlar yapar. Onun en olumsuz yönü, tefsirinde uydurma, zayıf ve İsrailî rivayetlere yer vermesidir. Bütün olumsuzlukları yanında Huvvârî'nin Kur'an'ı indiği dönemle açıklamaya çalışması dikkate değer. Bu yüzden rivayetlerinin büyük kısmı Hz. Peygambere aittir. Kaynaklarında tabiinden sonrakileri kullanmadığı gibi, ayetleri sahabeden sonraki dönem olayları ile ilişkilendirmemektedir. Karmaşık ve cedel dolu tartışmalara girmez, kısa ve öz açıklamalar yapar, başkalarının görüşlerini çürütmeye uğraşma yerine kendi fikirlerini basit izahlarla anlatır. Kişileri övgü ve yergi maksadıyla ayetleri kullanmaz, sebeb-i nüzuller icat etmez. Nihayet onun gayesi, kişilerle uğraşmak değil Kur'an'ı açıklamak ve zaman zaman mezhebinin görüşleri doğrultusunda yorumlara yer vermek olarak özetlenebilir.

B. Şiî Kur'an Yorumu

1. Şiî Düşüncede Özgün Tefsir Geleneği

Haricilerin ortaya çıkış süreci Şia için de geçerlidir. Dolayısıyla olayları tekrar etmek yerine, söz konusu sürece gönderme yap-

163 Huvvârî, I, 21, 81, 467.
164 Huvvârî, I, 81.
165 Huvvârî, I, 252; III, 163, 326-27, 397; IV, 305, 369, 379, 483, 503.
166 Huvvârî, I, 183.
167 Huvvârî, I, 85.
168 Huvvârî, II, 140, 116-17, 157, 159.
169 Huvvârî, II, 250, 340.

mak yeterlidir. Şia, siyasal bir mezhep olarak, "İmametin Peygamber'den sonra ara olmaksızın Emiri'l-mü'minin Ali'ye ait olduğunu dinî inanç olarak kabul eden İmamiye, Zeydiye ve diğerlerinin oluşturduğu topluluktur."[170] Bu gruplar imametin Ali'den sonra onun nesline ait olduğunu savunur. Şöyle ki,

> Osman'ın öldürülmesiyle İslâm, Ali ve Muaviye'nin etrafında iki fırkaya (parti) bölündü. Arapçada partiye *şia* denir; şu halde *Ali şiasının* karşısında bir *Muaviye şiası* bulunuyordu. Fakat Muaviye devletin bütününe hakim olduğundan *şia* adı artık sadece Ali'nin taraftarları için kullanıldı ve bu tesmiyeye Haricilere karşı olmak anlamı da karıştı.[171]

Hicri I. asrın son çeyreğinde ilk Şiî fikirler teşekkül etmeye başladı. Bu tarihten itibaren, muhtemelen öncelik sırasıyla, Sebeiye, Muhtariye, Keysaniye ve Rafiziye gibi isimlerle nitelendirilen bu grup, başlangıçta, hilafet sırasında Hz. Ali'nin Hz. Osman'ın, daha sonraları ise ilk iki halifenin önüne geçirilmesini savunan ve onları Ali'nin hakkını gasbetmekle suçlayan kimselerden oluşuyordu. Daha sonra Şia, Ali b. Ebu Talib'in, Hz. Peygamberden sonra nass ve tayinle halife olduğuna inanan, imametin kıyamete kadar onun Fatıma (ö. 11/632) soyunda kalacağını ileri süren toplulukların ortak adı olarak kullanıldı.[172]

Şia fırkaları içinde sistematiğini tamamlayan, en yaygın ve varlığını güçlü bir şekilde koruyan İmamiye'dir. Zeydiye ve İsmailiye'yi de belki eklemek gerekir, ama bu ikisinin İmamiye kadar güçlü bir tefsir geleneğine sahip olduklarını söylemek çok zordur. Ayrıca o, İslâmi ilimler alanında, bu arada tefsirde büyük bir külliyata sahiptir. Yine günümüzde Şia denildiğinde genellikle İmamiye anlaşılır ve İslâm dünyasında önemli bir siyasal konuma sahiptir. Bu özelliklerinden dolayı, çalışmamızda İmâmiye (*İsnâ Aşeriyye* ve *Caferiyye* de denilir) tefsirini esas aldık. Şia'yı tanımlayıcı genel öğeler şöyle özetlenebilir:

1. Tevhid, nübüvvet, ahiret, adalet ve imamet imanın beş esasını oluşturur. İmamet, nübüvvetin devamı olduğun-

170 Tabersî, VII, 90.
171 Wellhausen, *Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, 89.
172 Şia'nın ortaya çıkışı ve gelişimi için bk.: Said b. Abdullah Ebu Halef el-Eşarî el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, tashih-talik: Muhammed Cevad Meşkur, Tahran 1963, 3, 17-71, 80-102, 154-57; Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Ankara 1986, 118-79; Ethem Ruhi Fığlalı, *İmamiye Şiası*, İst. 1984, 17 vd.; Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 36-37.

dan dinin aslındandır ve onsuz iman tamam değildir. İmam, insanların seçimiyle değil, Allah'ın ayetle bildirmesi (nass ile sabit olması), Peygamber'in açıklaması veya bir imamın kendinden sonrakini beyanı ile belirlenir.

2. *Ric'at, bedâ'* ve *takiyye* kabul edilir.
3. Hz. Muhammed ve soyu (*Ehl-i Beyt*) ile onları sevenleri sevmek (*tevellâ*), sevmeyenlerden uzaklaşmak (*teberrâ*).
4. İbadet ve muamelatta Ehl-i Sünnet'e yakındır.[173]

İslâm tefsir geleneğinde mezhebî tefsirin en özgün biçiminin Şiî İmamiye tarafından geliştirildiğini söylemek yanlış olmaz. Zira siyasal bakışın merkeze alınarak yukarıda özetlediğimiz esasları isbata yönelik gayret, açık bir şekilde gözlenmektedir. Bu tefsir, başlangıçta müfrit ve ateşli bir Şiî olan Kummî (ö. 307/919) tarafından temsil edildiği şekliyle tam bir ideolojiyi yansıtırken, zamanla daha mutedil ve gerçek bir müfessir olan Tabersî'nin (ö. 548/1153) şahsında kurumsallaşmış Şiîliği temsil etmektedir. Bu haliyle Şiî tefsirin, özellikle ilk döneminin, tam bir siyasal tefsir olduğunu söyleyebiliriz.[174] Bu geleneğin takip ettiği gelişim ve değişim çizgisini güzel bir şekilde gösterdiği için adını andığımız iki tefsiri örnek seçtik.

İlk dönemlerden itibaren Şiî müellifler tefsirler yazmışlardır. Bunlar içinde en meşhur olanlar şunlardır: *Tefsîru*'l-Hasan el-Askerî (ö. 260/873); *Tefsîru* Muhammed b. Ayyaşî (H III. yy.), (elde yok); Sultan Muhammed İbn Hacer el-Becahtî (H III-IV yy.), *Beyânu's-Sa'âde fî Makâmâti'l-İbâde*; Ebu Cafer et-Tûsî (460/1068), *et-Tıbyân*. Bunların dışında hicri ikinci yüzyılda yazılmış tefsirlerden bahsedilir, ama onların hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Buna Şiî geleneğinde ilk tefsiri yazan ve tefsir ilkelerini belirleyen Câbir el-C'afî (ö. 128/745)[175] de dahildir. Fakat İmam Cafer es-Sadık'a (ö. 148/765) nispet edilen *Tefsiru'l-Kur'ân*'ı bunlardan istisna yapmak gerekir. Yapılan araştırmalara göre birkaç yazması bulunan bu tefsirin muhteviyatı, ele ala-

173 Geniş bilgi için bk.: Ebu Halef el-Eşarî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, 6, 14-15, 50, 71, 78; Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 153-73; Fığlalı, *İmamiye Şiası*, 201-39.

174 Bu durumu, Kur'an tefsirinde bir sapma olarak (*inhirâf*) betimlemekle birlikte 'Akk da kabul etmektedir. Bk.: *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduhu*, 249-50.

175 Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, 304; Akk, 250; Süleyman Ateş, *İmamiye Şiasının Tefsir Anlayışı*, İstanbul 1998, 9.

cağımız Şiî tefsirlerden çok farklıdır. Şayet bu tefsirin mevsukiyeti doğrulanmış olsaydı[176] Şiî tefsiri onunla başlatmamız mümkün olacaktı. Şia'nın tefsir anlayışını oluşturan ana konular kısaca şöyledir:

1. Kur'an'ı en iyi bildikleri için Ehl-i Beyt ve imamlardan gelen rivayetler ve yorumlar muteberdir, onların sözleri ve icması hüccettir.[177]
2. Kur'an'ın cemi sırasında Hz. Ali'ye işaret eden ayetler ya da ayetlerdeki kısımların çıkarıldığı iddia edilir. Kur'an'ın büyük oranda tahrif edildiğini ileri sürenler de vardır.[178]
3. Nesh, muhkem ve müteşabih Kur'an'ın anlaşılmasında önemlidir.
4. Mübhemâtların büyük oranda istismarı söz konusudur.
5. Kur'an'da zâhir-bâtın ayrımı ve bâtınî te'viller kabul edilir. Diğer bir ifadeyle zahir Kur'an, bâtın ise te'vildir.[179]
6. İmam(et) mitolojisinin[180] isbatı.[181]

176 Bu tefsir hakkında geniş bilgi için bk.: Celal Kırca, "Ca'fer es-Sadık ve Ona İzafe Edilen Tefsir" *Kur'an ve Bilim*, İstanbul 1996, 179-202.

177 Tabersî, IXX-XX, 69. Bu ilke günümüzde de geçerliliğini korumaktadır: Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, 97.

178 Tabersî (I, 15 (Mukaddime) tahrif iddialarını reddeder.

179 Kummî, II, 142; Tabersî, XXI-XXII, 60-61.

180 Bu tanımlamayı özellikle ilk dönem Şiî tefsirinde gözlemlediğimiz aşırılığı ifade için kullandık. Kummî, bir çok yorumunda bunu yeterince vurgulamaktadır. İmamların mahlukatın yaratılma sebebi olduğunu söylemesi örneklerden sadece birisidir. (Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim b. Haşim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, tahkik: heyet, Beyrut 1991, I, 17) Çalışmamızın ileriki kısımlarında geniş bir şekilde açıklanacak olan bu telakkiyi, Ayoub, 'imamların tarihsel ve evrensel merkez olarak algılandıkları' biçiminde özetlemiştir. Bk.: Mahmoud Ayoub, "The Speaking Qur'ân and the Silent Qur'ân: A Study of the Principles and Development of Imâmî Shî'î *tafsîr*", *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân*, Edited by: Andrew Rippin, Oxford 1988, 178-83, 187. Ayrıca; Ateş, *İmamiye Şiasının Tefsir Anlayışı*, 5-8.

181 Şiî tefsir anlayışının esasları, gelişimi ve Şiî tefsirleri için bk.: Zehebî, II, 12-50; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 448-49; İhsan İlahi Zahir, *Şia'nın Kur'an, İmamet ve Takiyye Anlayışı*, çev. S. Hizmetli-H. Onat, Ankara 1984, 68-138; Şaban Karataş, *Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, İst. 1996, 81-226; Bahauddin Hürremşahi, *Kur'an* Bilimi, çev. Hasan Almas, İst. 1998, 43 vd.; Ateş, *İmamiye Şiasının Tefsir Anlayışı*; Ayoub, "The Speaking Qur'ân and the Silent Qur'ân: A Study of the Principles and Development of Imâmî Shî'î *tafsîr*", 177-98; Musa Kazım Yılmaz, "Şia'nın Kur'an İlimleri ile İlgili Görüşleri" *Milletlerarası Tarihe ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul 1993, s. 163-93; Ali Özek, "İmamiyye İsnâ 'aşeriyye Şiası ve Tefsir Anlayışı" *Milletlerarası Tarihe ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul 1993, 215-37; Mustafa Öztürk, "Mübhematü'l-Kur'an ve İmâmiyye Şiası" *OMÜİF Dergisi*, yıl: 2001, XII-XIII, 437-54.

2. Aşırı Taassub Örneği: Kummî'nin Tefsiri

Hayatı hakkında kendisine yönelik övgü dolu sözlerin dışında geniş bilgi bulunmayan Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim b. Hâşim el-Kummî (tahmini ö. 307/919), Şia'nın hadis ve tefsirde en muteber alimlerindendir. Çoğu elde olmayan *Kitâbu İhtiyâri'l-Kur'an, Kitâbu'l-Enbiyâ, Kitâbu't-Tevhîd ve'ş-Şirk, Kitâbu'ş-Şerâ'i, Kitâbu Fedâili Emiri'l-Mü'minîn, Kitâbu'l-Megâzî, Kitâbu'n-Nâsih ve'l-Mensûh* gibi kitapları vardır. Tefsiri ilk defa tek cilt (1313/1895) ve Hasan el-Askerî'nin tefsiriyle birlikte ikinci kez (1315/1897) basılmıştır. Biz 1991 baskısını kullandık. Ehl-i Beyt'in faziletini sürekli vurgulaması ve bunu 'ayetlerle ispat etmesi' Kummî tefsirinin en önemli özelliği olarak kabul edilmektedir.[182] Tefsirinde en çok rivayetleri aldığı kişi babası İbrahim b. Hâşim Ebu İshâk el-Kummî'dir. O da rivayetlerin çoğunu altıncı İmam Cafer es-Sadık'tan (lakabı Ebu Abdullah) (ö. 148/765) olmak üzere imamlar ve kendi hocalarından aktarır. Kummî bazen doğrudan İmam Cafer (ya da Ebu Abdullah lakabıyla)'den, bazen diğer imamlardan, bazen de kendi hocaları Harun b. Müslim ve Yakub b. Yezîd'den nakiller yapar.

Kummî Kur'an'ı neredeyse Ehl-i Beyt'e ve dolayısıyla Şia'ya ait bir kitap gibi görme eğilimindedir.[183] Kendi ifadelerinden[184] cesaret alarak buna, 'Şiî bir Kur'an yaratma girişimi' de diyebiliriz. Bu tefsire mukaddime yazan heyet, Kummî'nin girişimine katılmakta ve bunu normal karşılamaktadır. Çünkü, onlar, Muhammed ve onun temiz ailesinin kainatın yaratılma sebebi olduğunu, dolayısıyla Kur'an'ın 'onlar için ve onlar hakkında' indiğini açıkça söylerler. Kur'an'da ayetlerin bir *zâhiri* vardır ama bir de zahirin ifade ettiğinden başka bir şeyi anlatan *bâtını* vardır.[185]

Ayoub'un; "Şia'ya göre *tefsir*, ilahi kelamın insanileştirilmesi ve insanın ilahileştirilmesidir."[186] ifadesiyle işaret ettiği tanımla-

182 Bu bilgiler, tefsiri tahkik eden heyetin yazdığı mukaddimeden alınmıştır: *Tefsîru'l-Kummî*, I, 5-12.

183 Aslında bu eğilim klasik dönem Şiî tefsirinin genel karakteridir. Ateş (*İmamiye Şiasının Tefsir Anlayışı*, 8) bunu şöyle ifade eder: "Artık Şia elinde tefsir o hale geldi ki Kur'an, sanki sadece Ali ve soyunun velayetini desteklemek için gelmiş bir şiî kitabı hüviyetine sokuldu."

184 *Tefsîru'l-Kummî*, I, 18-24.

185 *Tefsîru'l-Kummî*, I, 11-12.

186 Ayoub, "The Speaking Qur'ân and the Silent Qur'ân", 177.

maya Kummî'nin yaptığı tefsir fazlasıyla layıktır. Keza o, Ebu Bekr ve Ömer'in hilafetlerini reddederek onları hilafeti gasbetmekle suçladıkları için Rafizî (*Râfıza/ Revâfız*) denilen aşırı Şiî gruba rahatlıkla dahil edilebilecek bir müfessirdir. Ebu Hayyan (ö. 745/1344) da isim vermeden Şiî bir tefsir gördüğünü ifade ederek, onda Allah'a, Ali'ye ve onun zürriyetine iftira atıldığını, tefsiri hezeyanlarla doldurup adına da *te'vil* dediklerini aktarır ve bu tür yorumları hiçbir akıl sahibinin kabul edemeyeceğini yazar.[187] Ebu Hayyân'ın gördüğü ve çok kızdığından adını bile vermediği tefsir şayet Hasan el-Askeri'nin tefsiri değilse kesin olarak Kummî'nin tefsiri olmalıdır.

Usul olarak rivayet yöntemini benimseyen Kummî rivayetlerini, doğal olarak, Şia'ya yakın sahabe, tabiin, imamlar ve mezhebin önde gelen ulemasının yorumlarından seçmektedir. Onun tefsirinde Şia dışındaki isimlere de rastlanır ama onlar kınanmak, aşağılanmak ve haklarında çok olumsuz hükümler verilmek için anılmıştır. O sadece isimler etrafında ideolojik tavrını sergilemez. Takiyye, ricat, imamların ve *Ehl-i Beyt*'in fazileti, imamların *ismeti*, hilafetin Hz. Ali'den 'gasbedilmesi' gibi yaşadığı dönemde mezhebî hassasiyet arz eden konuları, her fırsatta gündeme getirir ve ayetlerle ilişkilendirir.

Bağnaz bir ideolojik okuma diyebileceğimiz böyle bir tefsiri gerçekleştirebilmek için gerekli usulü de Kummî bizzat kendisi belirlemiştir. Tefsirin mukaddimesinde ayetleri dört gruba ayırır: *Te'vîli tenzîli* ile beraber olan; *te'vîli tenzîli*nde olan; *te'vîli tenzîlinden* önce olan; *te'vîli tenzîlinden* sonra olan ayetler. Sonuncusu yani, *te'vîli tenzîli*nden sonra (*mâ te'vîluhu b'ade tenzîlihî*) grubuna giren ayetler Hz. Peygamber'in vefatından sonra *Âl-i Muhammed*'in (Ehl-i Beyt) hilafet hakkının gasbedilmesi ve düşmanlarıyla mücadelede Allah'ın onlara yardım vadi, Mehdi'nin gelişi, ric'at gibi konular hakkında indiğini iddia ettiği ayetlerdir. Bu yöntemi (*mâ te'vîluhu b'ade tenzîlihî*), biz anakronik inzal anlayışı[188] olarak adlandırmayı uygun bulduk. Bu tür bir ilişki-

187 Ebu Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, tah.: Ali Muhammed Muavvid-Ali Ahmed Abdu'l-Mevcûd, Beyrut 1993, I, 104.

188 Kökeni Latince *ana chronos* olan *anakronizm* (İng. *anacronism*; Fr. *anacronisme*; Ar. *el-mufârekatu't-târîhiyye*) kelimesi, 'tarih veya zamanı şaşırmak', 'bir olguyu kendi tarihi bağlamından alarak başka bir tarihe taşımak' anlamına

lendirmeye müsait olmayan durumlarda Kummî'nin başvurduğu başka çareler vardır: *Hâss* ifadelerin *âmm* manasına gelmesi, ya da tersi; mübhematlar, Kur'an'ın toplanması sırasında tahrif edilerek Ali, Âl-i Muhammed ve imamet hakkındaki kısımların çıkarıldığı iddiası (*muharref -mâ huve muharref-* ayetler) gibi. Mezhebî tutumun bir başka türü olan 'muhaliflerini ayetlerle mahkum etme' gayreti Kummî tarafından daha başta ilke olarak konulur: "Kur'an'da müşrikleri, dehriyeyi reddeden ayetler olduğu gibi Cehmiye, Kaderiye, Mücbire ve Mutezile'yi reddeden ayetler vardır."[189] Kısaca Kummî'nin tefsiri, Şia'nın ortaya çıkış dönemindeki tefsir anlayışını yansıtmaktadır.

3. Şiî Tefsirde İtidal Dönemi: Tabersî ve *Mecme'u'l-Beyân* Adlı Tefsiri

Ebu Ali el-Fadl b. el-Hasan b. el-Fadl et-Tabersî et-Tûsî es-Sebzevârî el-Meşhedî[190] (ö. 548/1158), Şia'nın Ehl-i Sünnet karşısında yeniden şekillendiği ve azınlığı oluşturan taraf olarak tarihsel ve toplumsal konumuna yerleştiği bir dönemde karşımıza çıkmaktadır. Hayat hikayesini yazan Muhsin el-Emin el-Huseynî el-Âmilî'nin de itiraf ettiği gibi, kendisi için söylenen övücü sözlerden başka hayatı ile ilgili fazla bilgi yoktur. Ömrünü Taberistan bölgesinde Sebzevâr, Tûs ve Meşhed'de geçirdiği ve kabrinin Meşhed'de olduğu (Sebzevâr da olduğu da söylenir) bilinmektedir. Başta Meşhed olmak üzere anılan şehirler o zaman Şiî toplumunun dinî, siyasî ve ilmî bakımdan en önemli merkezleridir.[191]

Tabersî'nin *Mecme'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsiri, rivayet ve dirayet usulüyle tertip edilmiştir. Ayetler, gruplara

gelir. (Bk.: *Webster Dictionary*, Massachusetts-USA 1991, 82; *Longman New Universal Dictionary*, England 1982, 31). Bu kavram Arapçada *İhdâru'l-bu'di't-târihî* (Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Nakdu'l-Hitâbi'd-Dînî*, Kahire 1992, 29, 38, 53, 55, 56) ifadesiyle karşılık bulmuş, Türkçeye 'Tarihsel boyutun yok edilmesi' şeklinde çevrilmiştir (Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev. F. Ahmet Polat), Ankara 2002, 45, 46, 53, 64, 65, 66, 67). Çalışmamızda Anakronik İnzal Anlayışı tabirini, 'sebebi nüzulu belli olsun olmasın Peygamber döneminde inmiş olan ayetleri bu nüzul dönemini dikkate almayıp, bilinçli olarak, Peygamber'in vefatından sonra herhangi bir olay sebebiyle inmiş gibi göstermeyi' kastediyoruz.

189 Kummî'nin tefsirdeki yönteminin kendi ifadeleriyle izahı için bk.: *Tefsîru'l-Kummî*, I, 17-.28.

190 Tabresî veya Tabressî diye de okunur.

191 Tabersî, I, 7-15.

ayrılarak iniş yeri, sebeb-i nüzul, lügat anlamları, i'rab ve kıraat izahlarından sonra umumi anlam (*el-m'anâ*) verilmekte, en sonunda ayet grupları arasındaki tertip ve uyum (*nazm*)dan bahsedilmektedir.[192] Bu haliyle herkesin istifade edebileceği kapsamlı ve ciddi bir tefsirdir. Şiî tefsir geleneğine sadık kalan Tabersî, uygun bulduğu yerlerde siyasî, itikadi ve fıkhi konularda mezhebinin ilkeleri doğrultusunda yorum yapmaktadır. Sahabe, tabiûn ve meşhur müfessirlerden gelen rivayetlere daima yer vermekle beraber imamlardan gelen bilgilere büyük bir teveccühle sayfalarını açar. Bu haliyle *Mecme'u'l-Beyân*, Şiî/İmamiye'de en muteber tefsir olmuştur.[193] Bir kez daha hatırlatalım ki Şiî tefsirlerde en önemli kaynak, imamların yorumlarıdır ve onların yorumu varken başkasına bakılmaz bile.

Mecme'u'l-Beyân ismini verdiği tefsirinde Tabersî, yer yer aşırılığa kaçan ideolojik ve klikçi yorumlara gitse de Kur'an'ın Allah'ın kitabı ve insanlara yol gösteren bir rehber olduğu anlayışını daima ön planda tutmuştur. Hz. Ömer, İbn Abbas, Ferrâ, Şa'bî, Maverdî, Buhârî ve Müslim gibi Ehl-i Sünnet'in kaynaklarını çekinmeden kullanır. *İfk* hadisesinde olduğu gibi hassas konularda tarihi gerçeklere uygun hareket eder.[194] Kaynakları ile ilgili en önemli tutumu, müfessirleri ve ravileri genel (*âmm*) ve özel (*hâss*) diye ayrıma tabi tutması ve buna uygun olarak da *revâ'l-hâssu ve'l-âmm* ya da *'inde'l-hâssi ve'l-âmm*,[195] 'Ashabımız imamiyenin görüşü'[196] tabirlerini kullanmasıdır. *Hâss* olanlar *ashâbunâ el-imâmiyye*[197] diye nitelendirdiği Şia'ya özel kaynaklardır, *âmm* ise bunların dışındakilerdir. Zaman zaman Mutezile ile görüş birliğini görmek mümkündür.[198] Bu haliyle kendinden öncekilerde olan bağnaz tutumlardan mümkün olduğu kadarıyla kaçındığı görülmektedir. Sonuç olarak *Mecme'u'l-Beyân*'da ide-

192 Tabersî'nin bu tertibi, Mutezile'nin önde gelen alimlerinden el-Hâkim el-Cüşemî'den (ö. 494/1101) aldığı söylenmektedir. Bk.: Mustafa Bilgin, *Tefsirde Mutezile Ekolü* (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa 1991, 212.

193 Zehebî, II, 99-144; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 483-50.

194 Tabersî, I, 82; II, 47; X-XI, 53-4; XVII-XVIII, 91; IXX-XX, 20-23, 27. Not: Bu tefsirden alıntılarda birinci rakam *cüz*'ü ikincisi sayfayı gösterir.

195 Tabersî, I, 64, 82; II, 46-7; IXX-XX, 187.

196 Tabersî, VI-VII, 85.

197 Tabersî, IV-VI, 71.

198 Örneğin; Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savunur: Tabersî, XI-XII, 112-13; XVII-XVIII, 7-8; XXV, 70.

olojik okumanın aza indirgendiği bunun yerine ümmetin umumunu gözeten bir anlayışa uyulduğunu söyleyebiliriz.

Tabersî'nin mutedil bakışının oluşmasında alim, muttaki ve zahit şahsiyetinin yanında, o dönemde Şia'nın sistematikleşmesinin verdiği mezhebî güvenin, büyük dramlara, acılara ve bıkkınlıklara neden olan kavgaların nispeten sükun bulmasının, toplumsal istikrarın ve dış dünyaya karşı birliğe olan ihtiyacın etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Bunlar metni anlama ve açıklamaya çalışan müfessirin yorum yapma psikolojisini etkiler. Bu durum bütün yorumcular için ve bütün metinlerin yorumunda geçerlidir. Kummî'nin içinde bulunduğu psikoloji ile Tabersî'ninki çok farklıdır. Burada vurgulamak isteriz ki, tefsirlerin yazılış dönemlerindeki dinî, siyasî ve toplumsal durumun, tefsire vücut veren yorum psikolojisi ve zihniyetine olan etkisi çoğunlukla göz ardı edilmektedir. Nitekim tefsir tarihi ve usul kitaplarında bu ihmal açıkça görülür. Bu psikolojiyi anlatması bakımından şu ifadeler dikkate değer:

> Şiî toplum için *tefsir*, hüsran ve hayal kırıklığının ürünüdür. Yine tefsir, ölüm ve ahirete ilişkin telakkilerinin bir mahsülüdür. Müminler ve onların manevi önderleri olan imamlar arasındaki bağ, tefsir sayesinde kurulmaktadır... Tefsir süreci; hayatın düzenli akışına yön vererek bazen de meydana gelen ümitsizlik ve trajik durumlarda teselli ederek toplumsal hayatla birlikte gelişmeye devam eder.[199]

C. Mutezilî Kur'an Yorumu

1. Diyalektik Yöntem'in Tefsire Girişi

Hicri II. yüzyıl İslâm düşüncesinde önemli gelişmelere tanık olmuştur. Haricî ve Şiî unsurlar ilmi mücadelelerinden önce kılıçla mücadele içinde kalmış ve bu ortamda oluşumunu tamamlamaya doğru gitmiştir. Mutezile ise, böylesi bir çatışma ortamına girmeden ilim meclislerinde temeli atılmış bir okuldur. Onlar, Hasan Basrî ve hem onun iki öğrencisi hem de Mutezile'nin öncüleri olan Vâsıl b. Atâ (ö. 131/749) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144 /761) gibi zamanın ilim otoritelerinin meclislerinde yetişerek ayrı bir mezhepleşmeye giderken, kesinlikle ilmi ve fikri saiklerle hareket ediyorlardı. Mutezile'nin ilk öncüleri, iktidarın bekası

199 Ayoub, "The Speaking Qur'ân and the Silent Qur'ân", 177-78. Başka değerlendirmeler için bk.: Ateş, *İmamiye Şiasının Tefsir Anlayışı*, 8.

için cebri düşünceye sarılan Emevi otoritesi karşısında, insanın fiillerini önceden bir belirlenme olmaksızın kendi kudreti ile yaptığı ve bunlarda kesin olarak özgür olduğunu savunurken de aynı saikler etken olmuştur. Bu yüzden onlara kaderi nefyeden anlamında *kaderî* denilmiştir. Dolayısıyla onların sistemi güçlü bir zemine oturmuş ve İslâm dünyasını da bir o kadar etkilemiştir. Bu arada İslâm dünyasına giren yabancı felsefe ve diğer ilimlerin Mutezile'nin mezhebî şekillenişinde etkili olduğu sürekli vurgulanmaktadır. Kısaca diğer mezheplerde olduğu gibi Mutezile'nin zuhurunda da sosyal ve siyasal olayların rolü vardır.

Bu düzlemde ortaya çıkan Mutezile, akli bir sistem ve hür düşüncenin temsilcileri olarak şöhret bulmuştur. Meseleleri, ilk defa sistematik olarak aklın ve felsefi düşüncenin ışığı altında incelemek ve böylece kelama alışılmışın dışında, yeni bir yön vermek cesaretini göstermiştir. Hicri ikinci yüzyılın ilk yarısında fikirleri ortaya çıkmaya başlayan bu mezhep yedinci yüzyıla kadar güçlü bir şekilde varlığını sürdürmüştür. Abbasiler döneminde siyasal iktidarın da desteğiyle büyük bir ilerleme kaydederek sistemleşmiş, hatta, bir ara resmiyet kazanmıştır. Bu destek Me'mun zamanında (197-218/813-833) zirveye çıkmış ve mezhebin "Kur'an'ın yaratılmış olduğu" görüşü insanlara zorla kabul ettirilmeye çalışılmıştır. Siyasî otoriteyle ilişki bakımından kendinden önceki mezheplerden farklı yanlarından biri de siyasî otoritenin Ehl-i Sünnet'e böylesi bir destek sağlamasıdır. Halbuki aynı dönemlerde Hariciler ve Şia'ya mensup gruplar hâlâ iktidarla sıcak çatışmayı sürdürmekteydi. Mezheplerin siyasal iktidarlarla olan olumlu-olumsuz ilişkilerini göz önüne alarak, fikirlerin ideolojik zeminden de etkilenerek şekillendiğini söyleyebiliriz. Nitekim bu durumun Kur'an'ın yorumlanmasına (yorum psikolojisi) etki ettiğini vurguladık. İktidarın baskılarıyla şiddete dönüşen itizali teoriler doğal olarak bir çok kimsenin bu teoriler hakkında olumsuz ve kuşkulu, hatta nefrete varan duygulara kapılmalarına neden olmuştur. Bu bağlamda *mihne* olayının ibret verici bir vesika olduğuna işaret etmeliyiz. Şayet Mutezile'nin insan hürriyetine verdiği önem, halku'l-Kur'an meselesinde olduğu gibi Abbasi otoritesinin baskılarıyla zedelenmemiş olsaydı, bu yönelim Müslümanların düşünce tarihinde önemli açılımlara neden olacak ve çok daha verimli ürünlere dönüşebilecekti.

Mutezile ulemasının gündeminden kelami meseleler hiç düşmemiştir. Zaten onların varlık nedeni de bu idi. Onların itikadi görüşlerinde karşıtları ve dolayısıyla ilmi olarak en büyük rakipleri Ehl-i Sünnet idi. Mutezile'nin genel prensipleri şunlardır:

1. Tevhid: Bu ilkeyi izah ederken Allah'ın zatı ve sıfatları arasında ayrım yapmışlar, bunun neticesinde Kur'an'ın yaratılmışlığı (*halku'l-Kur'ân*), Allah'ın görülmesinin (*rü'yetullâh*) imkansızlığı sonucuna varmışlardır.
2. Adalet: İnsan özgür iradesi olan, kendi fiilini kendi yaratan, dolayısıyla sorumlu bir varlıktır. Bu prensibi ihlal etmemek için şefaati kabul etmemişlerdir.
3. *el-V'ad ve'l-va'îd*: Allah iyilik yapanları ödüllendireceğine söz vermiş, kötülük yapanları ise cezalandıracağı tehdidinde bulunmuştur.
4. *el-Menzile beyne'l-menzileteyn*: Büyük günah işleyen ne kafir ne de mümindir, ikisi arasında bir yerdedir.
5. İyiliği teşvik kötülüğe engel olmak (*el-emr bi'l-m'arûf ve'n-nehy 'ani'l-munker*).[200]

İlk dört maddede Mutezile'nin Ehl-i Sünnet ile, iki, üç ve dördüncü maddede Cebriye ile ciddi görüş ayrılıkları vardır. Yine günahlar konusunda onlar, Cebriye ve Haricilere karşı iken, aynı konuya bağlı olarak Cemel ve Sıffın'a katılanların durumu konusunda Şia-Mutezile karşıtlığını görüyoruz.[201]

Yukarıda saydığımız ilkeler Mutezile'nin tefsirlerine açık bir biçimde yansımıştır, olmaması da düşünülemez. Nitekim onların mezhebî savunularındaki entelektüel başarılarından örnekleri göreceğiz. "Mutezile, ortaya koyduğu bu beş prensibe uygun gelen ayetleri, olduğu gibi kabul etmekte ve tevile gitmemektedir. Fakat prensiplerine aykırı düşen veya prensipleriyle çatışan ayetleri, akıl ve mantık kurallarıyla te'vil etmektedir. Tefsirde ayetlerin lügat manalarını esas almakta, nüzul sebeplerine ve

200 Çağdaş bazı çalışmalarda, sayılan bu beş maddenin nihai olarak *tevhid* ve *adalet* olmak üzere iki maddede toplanabileceği, diğerlerinin ise bu ikisinden birine dahil olacağı ifade edilmektedir. Bk.: Nasr Hamid Ebu Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, 11-12.

201 Mutezile'nin ortaya çıkışı, temel fikirleri ve diğer mezheplerle ortak yönleri için bk.: Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara 1967, 7, 48-81; Bilgin, *Tefsirde Mutezile Ekolü*, 13-52; Nasr Hamid Ebu Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, 11-12.

işari anlamlarına pek iltifat etmemektedir. Onlara göre, tefsirde esas olan kelimelerin zahiri anlamlarıdır. Nüzul sebepleri ve işari anlamları ise ikinci plandadır."[202]

Onlar tefsirlerinde karşıtlarıyla, özellikle Ehl-i Sünnet ile polemiklere girmekten çekinmemiş, Şia ve Haricileri çok fazla hedef seçmemişlerdir. Fakat Mutezile içerisinde Şiî temayüller olduğu gibi fıkhi konularda güçlü bir Ehl-i Sünnet, özellikle Hanefi bağlantısı vardır. İkilem bununla da bitmez: İlk dönem Mutezilî alimlerinde kaderi kabul eden eğilimler varken,[203] sonrakilerin tamamı şiddetle kader fikrine karşı çıkarlar.[204] Bu da gösteriyor ki, Mutezile içerisinde zaman zaman farklı bakış açılarına rastlamak mümkündür. Kanaatimize göre onlardan özellikle zamanında öncü konumunda olanları, kendilerini her konuda yeterli görmekte idiler. Dolayısıyla ele aldığımız tefsirlerde gördüğümüz gibi, önceki üstatlara atıflar azdır, onların isimlerini çok nadir zikrederler.

Mutezilî alimler ilk dönemlerden itibaren Kur'an'la yakından ilgilenmiş ve buna bağlı olarak çok sayıda tefsir telif etmişler ancak bunların çoğu günümüze ulaşamamıştır. Bunlara kısmen itizâlî fikirleri benimseyenleri de eklediğimiz takdirde sayı bir hayli kabarmaktadır.[205] Bu müfessirlerin büyük çoğunluğu Irak, İran, Hindistan, Afganistan ve Türkistan'ın bulunduğu coğrafyaya mensuptur. Buna karşın Araplardan Mutezilî alim çok nadir çıkmış olup Suriye, Filistin, Mısır, Afrika, Endülüs civarında hiç

202 Kırca, "Mezhebi Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", 58; Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, 117.

203 Bilgin, *Tefsirde Mutezile Ekolü*, 54, 55-61, 64-67, 80, 88, 94-6, 120, 124, 128, 130, 145, 151.

204 İbn Kuteybe'nin *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân* adlı eserinde yer alan bir açıklama, Kaderiye ismi verilenlerin kimler olduğu ve bu isimlendirmedeki değişimi ortaya koyar. En azından hicri üçüncü yüzyıldan itibaren kaderi reddeden Mutezile'ye *Kaderî* veya *Ehlu'l-kader* denildiğini gösterir: Söz konusu ifadeye göre Ehlü'l-kader şu itirazı ileri sürer; "Biz kader yok diyoruz, bize neden *Kaderî* veya *Ehlu'l-kader* diyorlar." Cevap şöyledir: "Onlar kaderi kendilerine ait kabul edip Allah'ın belirlemediğini iddia ettikleri için. Halbuki başkaları da kaderi Allah'a nisbet ediyorlar. O halde bir şeyin kendisine ait olduğunu iddia edenin ona nisbetle isimlendirilmesi, başkasına nisbet edenden daha layıktır." (Bk.: *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, 132-33).

205 Mutezili müfessirler üzerine yaptığı araştırmada Mustafa Bilgin (*Tefsirde Mutezile Ekolü*, 54-251) Mutezili veya Mutezileye yakın doksan yedi müfessir tespit etmiştir.

yetişmemiştir.[206] Yine Vasıl b. Ata (ö. 131/749), Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Sümâme b. Eşras (213/828), Nazzâm (ö. 226/840), Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 227/842) ve el-Câhız (ö. 255 /869) gibi Mutezile'nin ilk kurucuları ve ileri gelen alimleri mevalidendir. Ayrıca onların ilmi ve fikri merkezleri Basra ve Şam gibi yerlerdi.[207] Onların bu konumları özellikle iktidara karşı tutumlarında daha rahat hareket etme avantajı sağlayacaktır.

Mutezile tefsirde aklı ön plana çıkarmak, hatta aklı naklin önüne geçirmekle maruftur.[208] Ancak onların bu tercihinde, akıl ile nakil arasında çelişki olduğu düşüncesi yer almaz. Bilakis onlara göre, bu ikisi arasında bir ittifak ve uygunluk vardır. Çünkü, akıl Allah'ın bir ihsanıdır, Allah'ın vahdaniyyeti ve adaleti akılla kavranmadıkça Kur'an hakkıyla anlaşılmayacaktır. Keza Kur'an'da akıl ile çelişen hiçbir şey yoktur. Onlar çeşitli nedenlerden dolayı akla dayanmayı şeriatı anlamada esas, şeriatı da akılda olanları tekid edici olarak kabul etmişlerdir. İtikat ve ibadetlerde ise aklı tek delil almamışlardır.[209]

Kur'an'ın akli yorumları bağlamında Mutezilî yorumların ilk önce lügatçıların yaptığı tefsirlerde kendini açığa vurduğu anlaşılmaktadır. Şüphesiz tefsir tarihinde Kur'an'ı dil bakımından inceleyen ve gerekli izahlarda bulunan tefsirler önemlidir. Hatta başlangıçta tefsirde tedvinin *Garîbu'l-Kur'ân*, *Meâni'l-Kur'ân* türünden kitaplarla başladığı bilinmektedir.[210] Bunlar içerisinde el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Meâni'l-Kur'ân*'ı, Ebu Ubeyde Ma'mer el-Müsennâ'nın (ö. 210/825) *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı, el-Ahfeş el-Evsat'ın (ö. 215/830) *Meâni'l-Kur'ân*'ı en başta gelir. Üstelik gerek Ferrâ'nın gerekse Ahfeş'in Mutezilî olduğu[211] ve Ebu Ubeyde'nin Haricî olduğu yönündeki iddialar[212] bizim için daha da önemlidir. Cerrahoğlu yaptığı incelemede, anılan eserlerde siyasî veya

206 Bilgin, *Tefsirde Mutezile Ekolü*, 252.
207 Nasr Hamid Ebu Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsir*, 36; Atvân, *Sîretu el-Velîd b. Yezîd*, 315-16.
208 Yöntem olarak aklı nasıl uyguladıkları ve akıl ile nakil çatıştığında hangi yolu izledikleri konusunda bk.: Nasr Hamid Ebu Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsir*, 59-70; Funeysân, *İthilâfu'l-Müfessirîn* 148-50.
209 Nasr Hamid Ebu Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsir*, 60, 181-84.
210 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 272 vd; Mustafa Kurt, *İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı*, İstanbul 1996, 42-43, 49-54, 213.
211 Bilgin, *Tefsirde Mutezile Ekolü*, 90, 92; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 279.
212 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 286-87.

mezhebî açıklamaların yer almadığı yönünde kanaat bildirmiştir.[213] Ancak bu konuyu farklı bir anlayış ve daha derin bir incelemeyle ele alan başkaları Ebu Ubeyde ve Ferrâ'nın yaptığı dilsel yorumlarla Mutezilî tefsirde akli yorumları yapan öncü kişiler olduklarını ortaya koymuştur.[214] Söz konusu müfessirlerin ciddi bir mezhebî polemiğe girmemeleri, mensubu oldukları söylenen mezhebin ilkelerini açıkça savunmamaları ve tefsirlerini dil izahlarıyla sınırlı tutmaları nedeniyle onları bu çalışmanın kapsamı dışında tuttuk.[215]

Kur'an metninin rasyonel tetkikinin en sorunlu alanı müteşabihlerdir. Genelde tefsire dair mezhebî münakaşalarda ilk sırayı müteşabihler alır. Dolayısıyla müteşabihin ne olduğu, Kur'an'ın hangi tür ayetlerinin bu kapsama gireceği ve müteşabihlerin nasıl yorumlanacağı sorunu bu tartışmaların mihverini oluşturur. Şüphesiz Mutezile bu konuda en başı çekmiş ve tamamen kendine özgü bir anlayış ve yöntem geliştirmiştir. Kısaca, 'müteşabihin muhkeme arz ve irca edilmesi (*reddu'l-müteşâbih ile'l-muhkem*)'[216] olarak adlandırılan bu yöntem hemen bütün Mutezilî tefsirlerde karşımıza çıkmaktadır. Tefsir konusunda yazılan ilk eserler içerisinde bu konunun genişçe yer aldığını ve özel kitaplar telif edildiğini bilmekteyiz. Bunlardan birisi de yine bir Mutezilî dilci olan Muhammed b. Müstenir el-Kutrub'un (ö. 206/821) telif ettiği ve adında bile dinî/siyasî eğilimlerin izlendiği *er-Reddü ale'l-Mülhidîn fi Müteşâbihi'l-Kur'ân* adlı eseridir.[217]

Akla olan itimattan dolayı onlardan rivayete bağlı yorumlar beklemek anlamsızdır. Zira aklı her zaman ön planda tutan bu

213 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 286, 294.
214 Ebu Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, 145-63.
215 Nasr Hamid Ebu Zeyd akli tefsiri *mecâz* bağlamında ele alarak, bu yöntemi özellikle Mutezili tefsirin ilk kuruluş devresi olarak ortaya koyar. Bk.: *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr -Dirâsetün fi Kadiyyeti'l-Mecâz fi'l-Kur'ân 'İnde'l-Mu'tezile.* Esasında bu eser, sadece Mutezili tefsirlerin değil, genelde tefsir tarihinin ilk örneklerinin dil bakımından Kur'an'ın yorumu bağlamında ortaya çıktığını da ispatlamaktadır.
216 Bk.: Nasr Hamid Ebu Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, 164-67.
217 Kutrub, dirayet tefsirinde ilk öncülerden sayılır. Mevaliden olup Basra'da doğdu. Sibeveyh'den Arap dilini, meşhur Mutezile üstadı Nazzâm'dan da kelam ve diğer ilimleri tahsil etti. Halife Me'mun (ö. 218/833) ve Mu'tasım zamanında verdiği vaazlarda Mutezili fikirleri yaymağa ve tefsir faaliyetine devam etti.(Bk.: Moh Ben Cheneb, "Kutrub" mad., *İA*, İstanbul 1973, IV, 1055; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 315-16; Bilgin, *Tefsirde Mutezile Ekolü*, 88-89.)

ekol, savunduklarını zihinsel süzgeçten geçirerek tartışıyor, aklın imkanını dil ile destekliyorlardı. Bu iki imkan, konuyla ilgili diğer ayetleri harmanlama (Kur'an bütünlüğü) kolaylığı veriyordu. Dolayısıyla Mutezilî tefsirlerde, örneğin *Keşşâf*'ta, müthiş bir akıl-dil harmonisini müşahede etmekteyiz. Bu durum, onların Peygamber'den gelenler dahil rivayete hiç başvurmadıkları anlamına gelmez. Bilakis buna ihtiyaç duyuyorlardı, ama ilkesel aykırılıklar zuhur ettiğinde rivayetleri yorumlamak ya da reddetmekte fazla tereddüt de etmiyorlardı.[218] Onların Kur'an'ın yorumunda rahat hareket etmeleri, 're'y ile tefsirde aşırı cüretkar olmak, Kur'an'ın heybetinden etkilenmemek, onu indirenden korkmamak' ve tefsirde en önde gelen bidatçılar olmak gibi ağır suçlamalara maruz kalmalarına neden olmuştur.[219] Zehebî ve İbn Salim, Mutezile'nin tefsir anlayışını ve Kur'an tefsirinde dayandığı esasları şöyle tespit etmiştir:

1. Beş prensibe hizmet ve bunları teyit etmeleri
2. Tefsirdeki bütün gayretlerinin Allah'ın muradı olduğunu iddia etmeleri
3. Mezhepleri ile çelişen hadisleri inkar etmeleri
4. Lügavi manaya büyük önem vermeleri
5. Mezheplerine zıt olan mütevatir kıraatlardaki tasarrufları.[220]

Şunu unutmamak gerekir ki mezheplerin ortaya koyduğu genel kurallar her zaman ve her müellif tarafından yüzde yüz uygulanmamıştır. Bunun nedenleri üzerinde duracak değiliz, ancak müellifler bazı durumlarda bu katı kurallardan vazgeçmek ya da ödün vermek durumunda kalmışlardır. Bu durum Mutezile için de geçerlidir.[221] Gene de onlar yukarıda sıralanan yöntem dizgesini derin bir diyalektik ve polemik üslubuna büründürmekte başarılı olmuşlardır. Çalışmamıza esas olmak üzere bu yönleri güçlü olan Kadı Abdulcebbâr ve Zemahşerî'yi seçtik.

218 Mutezile mezhebine mensup müfessirlerin ortaya koydukları tefsir anlayışları ve metotları hakkında bk.: Bilgin, *Tefsirde Mutezile Ekolü*, 4-54; Zehebî, I, 368 vd.; Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, 125 vd.; Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, 115-18; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 307-21; Tehâmî Nevra, *el-İtticâhâtu's-Sunniyye ve'l-Mu'teziliyye fî Te'vîli'l-Kur'ân*, 47 vd.

219 Gımârî, *Bideu't-Tefâsîr*, 5.

220 İbn Sâlim, *Kadıyyetu't-Te'vîl*, II, 198; Zehebî, I, 373-78.

221 Kırca, "Mezhebi Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", 59.

2. Kadı Abdulcebbâr ve Mutezilî Tefsirdeki Yeri

İslâm düşüncesi ilk asırlarda ilginç dönüşüm, rastlantı ve ilişkiler ağına sahne olmuştur. Bunlardan birisi de son devir (*müteahhirûn*) Mutezilesi'nin büyük şeyhi ve İslâmi ilimlerde söz sahibi bir alim olan Kadı Abdulcebbâr'ın (Kâdî'l-Kudât Ebu'l-Hasan İmâduddîn Abdulcebbâr b. Ahmed b. el-Halil b. Abdullah el-Hemedânî) (ö. 415/1024) şahsında cereyan etmiştir. O tahsilinin büyük kısmını Basra'da yapmıştır. Önceleri Eş'ari itikadına bağlı iken daha sonra İbn Ayyâş ve Ebu Abdillah el-Basrî'den Mutezile kelamını okumuştur. Böylece büyük dönüşümü yaşayarak Mutezilî yolu benimsemiştir. Daha sonra kendisi ders vermeye ve kitaplar telif etmeye başlamıştır. Benzer bir dönüşümü, onun önceden mensup olduğu mezhebin kurucusu olan İmam Ebu'l-Hasan el-Eşarî (ö. 324/935) yaşamıştır. Eşarî önceleri Mutezile'ye mensup iken bazı fikir ayrılıkları yüzünden onlardan ayrılarak Ehl-i Sünnet tarafına geçmiş ve bu mezhebin önemli bir kolu olan Eşariye'yi kurmuştur. Böylece hem Eşarî hem de Kadı Abdulcebbâr benimsedikleri ikinci düşünce sistemlerinde öncü, imam ve otorite olmuşlardır.

Kadı Abdulcebbâr, Şafiî fıkhını benimsemişti ve ona büyük vukufiyeti vardı. Bu özelliğinden dolayı Büveyhi veziri Sahib b. Abbad onu Rey şehrinde kâdi'l-kudât olarak atadı ve daha sonra başka şehirlerde de devam ettirdiği bu görevi yirmi beş yıl sürdürdü. Bu nedenle lakabı *Kâdi'l-kudât* ya da sadece *el-Kâdî* olarak ün kazandı. Öyle ki, Mutezile'nin *Kâdi'l-kudât* lakabını verdiği tek isim oldu. Kelam alanında yazdığı *el-Muğnî, el-Muhît bi't-Teklîf* ve *Şerhu Usûli'l-Hamse* adlı eserleri mezhebin en temel kitapları oldu.[222] İbnu'l-Arabî'nin verdiği bilgiye bakılırsa o, Eşarî'nin *el-Muhtezen* adlı tefsirinden etkilenerek *el-Muhît* adlı yüz ciltlik bir tefsir yazmıştır.[223] Ancak bu tefsir elde mevcut değildir. Zarzûr İbnu'l-Arabî'nin bu iddiasını reddetmektedir.[224] Şayet İbnu'l-Arabî'nin dediği ispat edilmiş olsaydı iki üstad arasındaki

222 Kadı Abdulcebbâr'ın hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk.: Adnan Muhammed Zarzûr, "Mukaddime" (*Müteşâbihu'l-Kur'ân*), Kahire 1966, 8-68; Bilgin, *Tefsirde Mutezile Ekolü*, 168-79; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 327-43; Zehebî, I, 391 vd.

223 İbnu'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vîl*, 119.

224 Zarzûr, *Mukaddime (Müteşâbihu'l-Kur'ân)*, 29.

ilişkinin çok daha ileri boyutlarda olduğunu söyleyebilecektik.

Mutezilî müfessirlerde yaygın olan *müteşâbih*ler hakkındaki telif geleneğini[225] sürdüren Kadı Abdulcebbâr, tefsirle ilgili iki eserinden birine *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, diğerine ise *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-Metâ'in* adını vermiştir. Yalnız o, müteşabih kavramını selefin anladığından daha farklı anlamış ve ayetler arasında tenakuz veya mezhebin ileri sürdüğü ilkelerle çakışır gibi görünen bütün ayetleri bu kategoriye dahil edebilecek şekilde kapsamını genişletmiştir. Zümer Suresi 23. ayete dayanarak da müteşabihi, 'hikmetin çeşitlerini ele alan'[226] şeklinde tanımlamıştır. Ona göre, ayetlerin yorumlanmasında aklen içinden çıkılamayacak bir durum yoktur. Böyle bir durumun ortaya çıkarsa mecaz yöntemine müracaat edilmektedir. Böylece "Allah'ın Kur'an'da bildirdiği her şeyi mükellef bilebilir."[227] ve hurûf-u mukatta'a da dahil anlaşılmayan hiçbir kelime kalmaz. Bu nedenle, Kur'an ifadelerinin mecaz yoluyla teviline en çok Mutezile başvurmuştur. Dolayısıyla mecaz, "hem Kur'an nassları arasındaki tenakuzların hem de akli deliller ile Kur'an nassları arasındaki tenakuzların tevilinde bir silah haline gelmiştir."[228]

O halde söylemeye gerek yoktur ki Kadı Abdulcebbâr kendi mezhebinin görüşlerinin doğru ve haklılığını isbat edebilmek için öncelikle akıl, sonra da Kur'an'ın nazmı ve lafzi özelliklerinden yardım alır. Örneğin; insan fiillerinin yaratılması,[229] Kur'an'ın mahluk olduğu,[230] Allah'ın görülemeyeceği,[231] şefaatin reddi,[232] tevhîd, adl ve vaîd[233] gibi mezhebi için hassas olan konularda

225 Mutezilî bilginlerin tefsire dair eserlerin büyük bir kısmına *müteşâbihu'l-Kur'ân* adını verdikleri (Bilgin, *Tefsirde Mutezile Ekolü*, 54 vd.) anlaşılmıştır. Zira müteşabihler mezhebin yapacağı te'viller için önemlidir.
226 Kadı Abdulcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, tah.: Adnan Muhammed Zarzûr, Kahire 1966, 594.
227 Kadı, *Müteşâbih*, 16.
228 Nasr Hamid Ebu Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, 239.
229 Kadı, *Müteşâbih*, 42-47, 50, 59-61, 85, 104, 126, 149, 161, 198, 251, 287, 383, 393, 416, 480, 515.
230 Kadı, *Tenzîh*, 181, 310, 326, 363, 409; *Müteşâbih*, 10, 103, 106, 140, 357, 389, 488, 593, 637.
231 Kadı, *Tenzîh*, 330, 371, 387, 401, 405, 409, 434, 470; *Müteşâbih*, 92, 210, 255, 292-98, 529, 553, 673, 683.
232 Kadı, *Tenzîh*, 367, 399, 405, 453, 458; *Müteşâbih*, 90, 177, 363, 442, 493, 499, 521, 600, 627, 686.
233 Kadı, *Müteşâbih*, 260; Kadı, *Tenzîh*, 292 (Maide 115, Furkan 77. ayetleri).

tavizsiz bir şekilde ispat yolunu kullanır. Yalnız Kur'an ayetlerini hem metindeki hem de inzal dönemindeki bağlamlarında ve bütün Müslümanlara hitap eden tarzda değerlendirmeye dikkat eder. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi bu izahlarda kaynak olarak kullanmak üzere Peygamber ve sahabeden gelen rivayetlere yer vermez, fıkhi konulara hemen hemen hiç girmez.[234]

Kadı Abdulcebbâr muhalifleriyle en çetin mevzularda derin tartışmalara girerek müthiş bir polemik ve diyalektik ustalığı sergiler. Klasik tefsirlerdeki gibi sistematik bir tefsir yönteminden uzak, sadece ilgi alanına giren ayetleri ele alır. Bunları *Tenzîhu'l-Kur'ân*'da birer birer ya da gruplar halinde *mes'ele* başlığı altında ele alarak soru-cevap şeklinde tartışır. *Müteşâbihu'l-Kur'ân*'da ise ayetler iki türde ele alınmaktadır: *Mes'ele* ve *delâle*. *Mesele* ile başlayan kısımlarda hasımlarının kendi mezheplerine argüman olarak ileri sürdüğü ve kendisinin müteşabih kabul ettiği ayetleri değerlendirerek kendi mezhebinin görüşlerine uygun şekilde yorumlar ve karşıtlarının iddialarını cevaplandırır; *delâlet* ile başlayan izahlarda başta tevhid ve adalet olmak üzere doğrudan ve tartışmasız bir şekilde mezhep ilkelerine delil kabul ettiği muhkem ayetleri yorumlar.[235] *Tenzîhu'l-Kur'ân*'da *kîle, yukâlu, kâlû mâ m'anâ ... indekum, fe in kîle, rubbemâ kîle, metâ kîle* gibi ifadelerle başlayan sorulara *kultü, cevâbunâ* sözleriyle cevaplar verir. *Müteşâbihu'l-Kur'ân*da ise *kâlû* ile başlayan sorular *el-cevâbu, el-cevâbu 'an zâlike, el-murâdu bi zâlike, leyse lehu en yuteevvele* gibi ifadelerle cevap verir. Bu arada *mezhebunâ, 'indenâ, ulemâu't-tevhîd, meşâyihunâ, ve 'alâ hazâ'l-vechi neteevvelu hazihi'l-âye* ifadeleriyle cevaplarını bütün mezhebine mal eder.[236] Mâturîdî'nin aksine, *tefsîr* kavramını hemen hemen hiç

234 O, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*'ın mukaddimesinde tefsir anlayışı ve yöntemi hakkında önemli izahlarda bulunur ve ipuçları verir. Bk.: Kadı, *Müteşâbih*, 1-39.

235 Adnan M. Zarzûr incelemesinin sonunda (*Mukaddime*, 57), muhkem-müteşabih diyalektiğini mezhebi ilkeler doğrultusunda belli başlı bir tefsire konu edenin sadece Kadı Abdulcebbâr olduğunu, bunun dışında telif edilen mezhebi hiçbir tefsirin bu anlamda özgün olmadığını açıklar. Örneğin: Mâturîdî de *Te'vîlâtta* muhkem ve müteşabihlere geniş yer vermiştir, ama onun bu izahları tefsirin sadece bir kısmını oluşturur. Ahmet b. Hanbel'e ait olduğu söylenen *er-Reddû ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka fîmâ Şekev fîhi min Müteşâbihi'l-Kur'ân ve Teevvelûhu alâ gayri Te'vîlihi* adlı eser de bu kabildendir, ancak o, mevsukiyet sorunu nedeniyle bu değerlendirmenin dışında kalmaktadır.

236 Kadı, *Tenzîh*, 95, 99, 103, 117, 336, 354, 391, 407; *Müteşâbih*, 54, 83, 85, 105, 222, 393, 447, 519, 554, 639.

kullanmaz, kendisinin ve başkasının yorumlarını *te'vîl* kavramıyla anmakta ısrarlıdır.

Bazen diğer mezheplerin adlarını vererek sert üslupla eleştirir ve yanlışlarını ortaya koyar. Mesela; İmamiye,[237] Kaderiye,[238] Ehl-i Sünnet,[239] Mürcie,[240] Mücessime,[241] Hariciler,[242] Müşebbihe,[243] Mücbire/Cebriye'yi[244] ismen; bazen de *yukâlu li'l-kavmi*[245] şeklinde zikreder. Azabın daimi olmadığını söylemek 'cahil, onun nazarında Garanik hadisesini kabul etmek Haşviye ve mülhid;[246] cebr, fiillerin yaratılması ve ru'yetin imkanını savunmak da haşviye damgası yemek için yeterlidir.[247] İlginçtir Kaderiye, İmamiye ve Ehl-i Sünnet kavramlarına *Müteşâbihu'l-Kur'ân*'da; Mürcie ve Mücessime'ye ise *Tenzîhu'l-Kur'ân*'da hiç yer vermez. Öyle anlaşılıyor ki İmamiye dışındaki mezhepler özellikle Ehl-i Sünnet yerine *kavm* kelimesini kullanır. Mürcie ve Mücbire kavramlarını *ircâ* ve *cebr* görüşünden dolayı Ehl-i Sünnet için kullandığını ayrıca belirtmeliyiz. *Kavm* kelimesini, onları küçümsemek maksadıyla mı yoksa polemiğe girmemek için mi ya da önceden savunduğu görüşlerin sahiplerine saygı için mi kullandığını bilemiyoruz. Ancak onun bu kitapta yer verdiği tartışma konularından asıl hasmının cebri düşünceyi savunanlar olduğu, Ehl-i Sünnet'i de bu kategoride değerlendirdiği anlaşılıyor. Keza tekfir ve tefritten kaçınarak mutedil olmaya gayret etmesi ve ümmet bütünlüğüne göndermeler yapması[248] *Müteşâbihu'l-Kur'ân*'ın dikkat çeken özelliğidir.

İki tefsir arasındaki diğer bir fark, mezhebin ileri gelenlerine yer verme konusudur. *Tenzîhu'l-Kur'ân*'da Mutezile imamlarının görüşlerine çok az başvururken *Müteşâbihu'l-Kur'ân*'da bir çok

237 Kadı, *Tenzîh*, 362.
238 Kadı, *Tenzîh*, 58, 72, 97.
239 Kadı, *Tenzîh*, 326, 330, 364, 370, 409.
240 Kadı, *Müteşâbih*, 271, 315, 524, 550, 595, 663, 692, 699.
241 Kadı, *Müteşâbih*, 380, 422, 548.
242 Kadı, *Tenzîh*, 74, 316, 396, 451; *Müteşâbih*, 155, 226, 550, 675, 680, 692.
243 Kadı, *Tenzîh*, 136, 252, 403, 454, 457; *Müteşâbih*, 74, 77, 94, 124, 297, 403, 500, 531, 597, 646, 689, 707.
244 Kadı, *Tenzîh*, 20, 58, 72, 134-35, 139, 146, 225, 227, 238-39; *Müteşâbih*, 75, 81, 94, 115, 194, 273, 331, 379, 390, 445, 519, 601, 634, 711.
245 Bu adlandırma daha çok *Müteşâbihu'l-Kur'ân*'da kullanılır. Örneğin; s. 47, 51.
246 Kadı, *Tenzîh*, 274.
247 Kadı, *Müteşâbih*, 231, 273, 302, 454, 683, 708.
248 Kadı, *Müteşâbih*, 155, 182, 220, 279, 317, 522, 595, 646.

yerde *ehlü'l-adl, ehlü't-tevhîd*, önderlerimiz (*şuyûhunâ*), ashabımız ve alimlerimiz tabirleriyle[249] mezhebin ileri gelenlerinin görüşlerine yer verir. Kanaatimizce o, bu görüşleri, birer otorite olarak alıp kendini desteklemek amacıyla serdetmektedir. Bu önderler içinde özenle saygı duyduğu isimler Hasan Basrî (ö. 110/728),[250] Cafer b. Harb (ö. 236/851),[251] Ebu Ali (el-Cübbâî) (ö. 303/915),[252] onun oğlu Ebu Haşim (el-Cübbâî) (ö. 321/933)[253] ve Ebu Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (ö. 370/980)[254] olmak üzere beş kişiyi geçmez.[255] Gerek onlara dayanarak gerekse kendi yeteneğiyle açık bir biçimde akıl, dil ve mecaz yöntemleriyle Mutezilî görüşleri tartışır ve kendince kesin bir şekilde onların Kur'anîliğini ispat eder. Bu nitelikleriyle her iki eserin de Mutezile'nin temel tefsirleri olmayı hak ettiği aşikardır.

3. Zemahşerî ve *el-Keşşâf* Adlı Tefsiri

Dinî ilimler yanında sosyal ilimlerde de devrinin ünlü bilgini olan Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1143), Harezim'de fakir ve dindar bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş (467/1075), ilk önce memleketinde Ebu Nasr Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî'den (ö. 507/1113) ders almış, daha sonra Buhara'da, Bağdat'ta, Mekke'de ve daha başka yerlerde ilim tahsil etmiş, bir çok bölgeyi dolaşmış bu arada Harzemşah Enüştekin (ö. 521/1127) ve Atsız'dan (ö. 551/1156) saygı ve teşvik görmüştür. Genç yaşta Buhara'ya yaptığı bir yolculuk sırasında geçirdiği kaza sonucu bir ayağı kesilmiş, yakalandığı bir hastalıktan kurtulduktan sonra, dünyevi kaygılardan uzak ve biraz da şükran niyetiyle, ünlü tefsiri *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmiz't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîli* yazmıştır. Ömrünü ilme vermiş, bu yüzden olsa gerek hiç evlenmemiş, evlatları olarak kabul

249 Kadı, *Müteşâbih*, 42, 54, 82, 83, 105, 222, 321, 385, 403, 457, 481, 519, 554, 639. Az da olsa bu kavramların *Tenzîhu'l-Kur'ân*'da kullanılışı için bk.: 95, 99, 103, 117, 336, 354, 391, 407.

250 Kadı, *Müteşâbih*, 100, 222, 473, 597, 706.

251 Kadı, *Müteşâbih*, 379.

252 Kadı, *Müteşâbi*, 55, 74, 100, 124, 172, 213, 286, 322, 359, 438, 473, 524, 567, 572.

253 Kadı, *Müteşâbih*, 83, 170, 213, 544.

254 Kadı, *Müteşâbih*, 202, 311, 584.

255 Her iki kitap arasındaki işaret edilen farklılıklar, onun bu kitapları değişik zamanlarda yazdığı ve fikri olarak içinde bulunduğu ortamın onu psikolojik olarak etkilediği anlamına gelebilir.

ettiği onlarca talebe yetiştirmiştir. Fıkıhta Hanefî mezhebine mensup ve bir çok dalda önemli eser yazmış olan Zemahşerî'nin tefsir ile ilgili olarak *el-Keşf fi'l-Kırâât* ve *Nüketü'l-İ'rab fi Garîbi İ'rabi'l-Kur'ân* adında iki eseri daha vardır.[256] Zemahşerî, tıpkı selefi Kâdi Abdulcebbâr gibi polemik ve diyalektik ustasıdır ancak, ondan hatta bütün müfessirlerden üstün olan özelliği, Arap dilinde bir dahi olması ve bu yeteneğini bütün incelikleriyle Kur'an tefsirine başarılı bir şekilde uygulamasıdır.

Keşşâf'ın dil incelikleri ve akli istidlallerdeki üstünlüğü hemen herkes tarafından kabul edilmiş, buna rağmen onun etkisinde kalarak, itizâlî fikirlerinin onaylanabileceği gerekçesiyle okunmaması gerektiğini söyleyenler bile olmuştur.[257] İbn Hacer el-Heytemî onu, "Mutezile bayrağını Cehenneme taşıyan adam"[258] olarak niteler ki pek aşırı bir yargıdır. İbn Haldun bu duruma işaret ettikten sonra, Ehl-i Sünnet akidesini ve delillerini iyice kavramış, mutezilî adetlerden sakınabilecek durumda olan bir kişi için dil inceliklerini öğrenmek maksadıyla *el-Keşşâf*ı okumanın bir ganimet olacağını belirtir.[259] Hatta itizali görüşlerinden dolayı insanların istifadeden yoksun kalmalarını istemeyen bazı bilginler, Zemahşerî'nin son demlerinde Mutezile'den ayrılarak Ehl-i Sünnet'e katıldığı haberlerini yaymaya çalışmışlardır.[260] Onu bir 'dahi' olarak niteleyen Bergamalı Cevdet Bey, *el-Keşşâf*ı 'bir çiçek bahçesi'ne benzettikten sonra, ondaki itizalî fikirleri 'zehirli hayvanlar' olarak niteleyip o bahçede 'değneksiz gezilmemesini' öğütlemektedir.[261]

Zemahşerî, tefsirinin mukaddimesinde bu eserini, "din ulularıı ve *adl ve tevhîd alimleri*nden başkasından yardım almak istemeyen" bazı mezhepdaşlarının ısrarları üzerine yazdığını beyan ederken, bu kişileri, "Arapça ve Usûlu'd-dîn ilmini cem etmiş, adalet ve kurtuluş topluluğunun ileri gelenlerinden din kardeşlerimiz"[262]

256 Zemahşerî ve tefsiri hakkında bilgi için bk.: Bilgin, *Tefsirde Mutezile Ekolü*, 223-35; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 343-86.
257 Cevdet Bey (Bergamalı), *Tefsir Usulü ve Tarihi* (haz.: Mustafa Özel), İstanbul 2002, 118-24; Bilgin, *Tefsirde Mutezile Ekolü*, 233-34.
258 İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcir an İktirâfi'l-Kebâir*, tah.: Muhammed Abdulaziz, İbrahim Sadık, Cemal Sabit, Kahire 1994, I, 207.
259 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Z. Kadiri Ugan, İstanbul 1988, II, 469.
260 Cevdet Bey, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, 120-21.
261 Cevdet Bey, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, 124.
262 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. I (Mukaddime).

cümleleriyle tanımlar. Bu ifadeleriyle o, bir ölçüde kendisini bağlı olduğu mezhebin görüşleri doğrultusunda tefsir yapmakla sınırlamıştır. Yine de mezhebinin hassas olduğu birtakım meseleler dışında aşırı bir taassupla tefsirini yazmadığı sonucuna varmış bulunuyoruz. O halde önce mezhebî tutumunu belgeleyen bazı noktalara işaret edelim. Zemahşerî, hemen her fırsatta mezhebî izahını yapar: Mutezile'nin ana ilkeleri *tevhîd, adl,*[263] *el-menziletu beyne'l-menzileteyn,*[264] *emr-i bi'l-m'arûf,*[265] *v'ad-va'îdi*[266] ve tali ilkeleri Kur'an'ın yaratılmışlığı,[267] *kebîre/seyyie,*[268] *ru'yetullâhın* olmadığı,[269] *husn-kubh,*[270] fiillerin kul tarafından yaratıldığı,[271] iman-amel bütünlüğü,[272] şefaati ret[273] ve akıl[274] konularını ve mezhebî taassubunu dil izahlarıyla isbat etme çabası[275] bu açıklamaların başında gelir. Onun bu tutumu ve açıkladığı mezhebî görüşleri takriben yüz elli yıllık bir aradan sonra Ehl-i Sünnet adına Ahmet İbnu'l-Müneyyir[276] (ö. 683/1284) ve daha sonra da Muhammed Ulyân el-Merzûkî[277] (ö. 1355/1936) tarafından münakaşa edilmiş, fikirlerine reddiyeler yazılmıştır. Şerefuddin Tîbî (ö. 743/1342) de aynı amaçla *Keşşâf'a Futûhu'l-Gayb fi'l-Keşfi 'an Gınâ'i'r-Reyb* ismiyle bir haşiye yazmıştır.[278]

263 Zemahşerî, I, 344-45, 346, 591, 626; II, 457; III, 610 (Burada verilen sayfalar, bütün örnekler olmayıp önemli görülerek seçilmiş sayfalardır).
264 Zemahşerî, I, 119; II, 651.
265 Zemahşerî, I, 396-97.
266 Zemahşerî, III, 471, 598, 608; IV, 467, 547, 684.
267 Zemahşerî, II, 692, IV, 184. Bu arada Zemahşerî, K. Abdulcebbâr'ın bu konuya delil olarak ileri sürdüğü ayetlerin büyük bir kısmında Kur'an'ın yaratılmışlığıyla ilgi kurmayıp onun yüce nazmından bahsetmektedir. Onun bu konuyu tefsirine fazla taşımadığına işaret edelim.
268 Zemahşerî, I, 158, 467, 519, 593, 630; II, 162, 174, 254 (*kebîre* günahları yok etme bakımından küfürle eşdeğerdir); III, 514, 599; IV, 328, 426.
269 Zemahşerî, I, 141, 345, 585; II, 152-57, 333, 342; IV, 234, 662, 722.
270 Zemahşerî, II, 91, 316; III, 6000; IV, 546-47, 716.
271 Zemahşerî, II, 105; III, 514; IV, 51, 193-94, 545, 752.
272 Zemahşerî, II, 330-31, 367, IV, 376-77.
273 Zemahşerî, II, 336, 344, 430; III, 44, 112, 444, 580; IV, 153, 172, 691. Şefaatin dünyevi boyutu ile ilgili bir açıklama için bk.: *Keşşâf,* II, 453; II, 315.
274 Zemahşerî, I, 105, 591; II, 316, 511; IV, 52, 177, 578-79.
275 Zemahşerî, IV, 52, 299, 336, 594, 662.
276 Ahmed İbnu'l-Müneyyir el-İskenderî, *el-İntisâf fi mâ Tazammenehu'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl* (*el-Keşşâf* içinde), Beyrut 1947, I, 39, 49, 88, 114-15, 320, 332, 346, 568; II, 22, 69, 372, 582; III, 444; IV, 51, 138, 153, 335, 428, 662.
277 Muhammed Ulyân el-Merzûkî, *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Keşşâf* (*el-Keşşâf* içinde), Beyrut 1947, I, 92, 344-45; II, 391, 649; IV, 51, 124, 426.
278 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* II, 549; İbn Haldun, *Mukaddime,* II, 469.

Onun mutedil olduğu yönlere de bir göz atmalıyız. Zemahşerî, tefsirinde kaynak olarak Kur'an ayetleri (Kur'an'ın Kur'an'la izahı), hadisler, sahabe, tabiin ve daha sonraki nesillerin sözlerine müracaat eder. Özel bazı isimler şunlardır: Ali b. Ebi Talib ve Ebu Hanife (ki bu ikisine özel bir yer verir ve saygıyla anar), Cafer es-Sadık, Hasan (Basri), Zeydiye mezhebinin imamı ve Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali (ö. 122/740), Mutezile'nin kurucu imamlarından Vasıl b. Ata (ö. 131/749), Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 227/842) ve Nazzâm (ö. 226/840). Mezhebi ile ilgili özel açıklamalarda *Ehlu'l-'adl, Ehlu'l-'adl ve't-tevhîd, 'Ulemâu'l-'adl ve't-tevhîd*[279] terkiplerini kullanır. Fıkhi konularda Ebu Hanife[280] yanında diğer mezheplere de yer verirken, kelami konularda kendisinden başkasının konuşmasına izin vermez. Bu özgüvene dayalı davranışın Mutezilî müfessirlere ait bir özellik olduğunu söylemiştik. Onun diğer mezheplerle ihtilafı ve sert karşılıkları kelami konulardadır. Ona göre *Ehl-i adl ve tevhid* hüccetlerle hakikatları ortaya çıkarır, aşırı giden (*guluvv*) taraf ise bidat ve hevasına uyan (*Ehlu'l-ehwâi ve'l-bide'a*) diğer mezheplerdir.[281] Bu konularda Cebriye/Mücbire, Müşebbihe,[282] Haşviye,[283] Mubtıle, Havâric, Ravâfız ve Ehl-i Sünnet[284] onun eleştirilerinden nasibini almıştır. Bu sayılan isimleri bazen birlikte de kullanır. İbnu'l-Müneyyir ve Merzuki, Zemahşerî'nin Cebriye/ Mücbire ve Mubtıle lakaplarıyla hemen her yerde, Müşebbihe ile de bazen Ehl-i Sünnet'i kastettiğini söylerler.[285] Bu arada Şia ve onunla bağlantılı hiçbir isme ve tartışmaya yer vermemesi olsa olsa onun Ehl-i

279 Zemahşerî, I, 591, 626; II, 154, 382, 547; IV, 199, 266.

280 Tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece bir yerde (*Keşşâf*, II, 61-62) o da 'unutarak Allah'ın ismini anmayan kimsenin kestiğinin yenilebileceği' ruhsatını verdikleri için Ebu Hanife, İmam Malik ve Şafi'yi reddeder.

281 Zemahşerî, I, 626.

282 Haşviye ile kimi kastettiğini söylememekle beraber örneğin; *ru'yet* konusunda Ehl-i sünnete müşebbihe suçlamasında bulunur. *Keşşâf*, I, 585; II, 342.

283 Haşviyye ismi kullanılmadığı için önceleri onlara *nâbite* veya *nevâbit* denildiğini söyler. *Keşşâf*, IV, 618.

284 *Kebîre* sahibinin Cehennem'den çıkacağını savunan Ehl-i sünnete Cebriyye demesinde ve yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi Ehl-i sünnet kavramını kullanır. Halbuki, belli bir sebebi var mıydı bilemiyoruz ama, Kadı Abdulcabbâr bu kavrama tefsirinde yer vermemektedir.

285 Gerek Zemahşerî'nin gerekse İbnu'l-Müneyyir ve Merzûkî'nin bu andıklarımıza dair o kadar çok örneği vardır ki bunları anmak mümkün değildir. Burada dipnotlardaki birkaç örnekle yetindik. İleride yeri geldikçe tekrar örnekler verilecektir.

Beyt'e olan sevgisi ve saygısı ile izah edilebilir. O, Cebriye'yi büyük günah konusunda Yahudilerin yolunda,[286] müşriklerin görüşünde,[287] müşriklerin kardeşi,[288] müşriklere benzemek[289] veya Allah'ın kitabıyla mücadele etmek ve sapıtmakla[290] suçlamasında olduğu gibi bazen onlara karşı çok sert ve agresif ifadeler kullanır. Bazen de hiçbir isim belirtmeden benimsemediği yorumları 'tefsirde uydurmalar (*bideu't-tefsîr*)'[291] olarak niteler. Muhammed ümmetini yüceltme[292] gibi ümmet bilincine önem veren birinin böylesi yargılarla ümmetin bir parçasını dışlaması ve yine bunu tefsir gibi yüce gayeye hizmet amacıyla yazılan bir kitapta deklare etmesi hem onun genel sistemi ile telifi imkansız, hem de mezheb ihtilafı değil de ne tür bir mesele olursa olsun inkara gitmediği müddetçe dairenin dışına atması kabul edilebilecek bir şey değildir. Bütün iyi vasıfları kendi tarafı, kötü vasıfları da karşıtlar için kullanmak kolaycılığı ne yazıktır ki bütün hizipçi bakışların ana göstergelerinden biridir. Böylece karşıtlara sonuna kadar açılan eleştiri kapısı, taraftarlarına sıkıca kapalı tutulmaktadır. Çünkü kendi tarafındakiler zaten 'iyi ve doğru'dur.

Zemahşerî'nin sert tutumunu bazen de siyasal konularda görmek mümkündür. Örneğin; iktidar ve yöneticiler için *cebâbir* (zorbalar)[293] kavramını kullanır. Ama genelde devlet yönetimi ve siyasal konularla ilgili izahlarında sıkça Emevilerden çok az da Abbasilerden örnekler verir.[294] Bu arada tespit edebildiğimiz kadarıyla 'yönetim ve hakimiyet kurma' anlamında *siyâset* kavramına ilk defa Keşşâf'ta rastladık.[295] O bu kavramı izah amacıyla değil konunun akışı içerisinde gerektiği için kullanmıştır.

286 Zemahşerî, II, 174.
287 Zemahşerî, II, 604, III, 444.
288 Zemahşerî, IV, 244.
289 Zemahşerî, IV, 266. Diğer örnekler için: *Keşşâf*, II, 174, I, 315, 630; II, 77, 99, 211. Cahiliye Araplarında, hatta Arap olmayanlarda *kader* düşüncesinin var olduğu genel olarak kabul edilmektedir: Bk.: İbn Kuteybe, *Te'vilu Müşkili'l-Kur'ân*, 131; İbn Abdi Rabbih, *İkdu'l-Ferîd*, II, 372. Hatta İbn Abdi Rabbih'in aynı yerde anlattıklarına göre Mutezile'nin *adalet* ilkesi de cahiliye döneminde kabul edilirdi.
290 Zemahşerî, II, 430-31.
291 Zemahşerî, III, 534, IV, 93, 241, 579, 772, 821.
292 Zemahşerî, II, 167, 173; III, 160, 612; IV, 206, 346, 459, 526.
293 Zemahşerî, III, 415; IV, 91, 481, 748 (bu sonuncusu Emeviler içindir).
294 Zemahşerî, II, 194, 243, 323; III, 130, 132, 153, 444; IV, 81, 89, 304, 673.
295 Zemahşerî, III, 354; IV, 81, 258, 751.

Zemahşerî'nin Kadı Abdulcebbâr gibi 'dersen (*in kulte*)' 'derim (*kultü*)' formülü ile başladığı güçlü diyalektik yorumlarına bir kez daha işaret edelim. Nihayet o, Kur'an'ın bütünlüğüne, ayetlerin nüzul ve sure içindeki bağlamına dikkat etmekte, Kur'an nassının açık olduğunu söylemekte,[296] Peygamber'e (*nidâ'*) ve ümmete yönelik (*hitâp*)[297] ifadelerin ayrımını yapmakta ve Kur'an nassının sübutuna kesin olarak inanmaktadır.[298]

D. Sünnî Kur'an Yorumu

1. Çoğunluğun Oluşturduğu Orta Yol Düşüncesi

Dört halife devrinin sonlarına doğru başlayan ve birbirini takip eden gelişmeler sonucu oluşan dinî ve siyasî gruplaşmaların başında Hariciler, Şia ve Mutezile gelir. Bunların fikirlerini benimsemeyen ve onları eleştiren merkezi veya mutedil bir zümre bulunmaktaydı. Onlardan bazıları bütün bu fırkaları *ehlü'l-bid'a* ya da *ehlü'l-ehvâ* kendilerini ise *ehlü's-sünne* (*ehlü's-sünne ve'l-cemâ'a*), *ehlü'l-hak* veya *el-fırkatu'n-naciye* olarak tanımlıyordu. Dolayısıyla "Ehl-i Sünnet, mevcut fırkalara karşı tepki gösteren mutedil pek çok kimse arasında müşterek kabul gören şemsiye bir kavram oldu."[299] Karşıtları özellikle Mutezile, Ehl-i Sünnet'e kulların fiillerini Allah'ın yarattığını kabul ettikleri için Cebriye/ Mücbire, Mücebbire; Allah'ın görüleceğine inandıkları için Müşebbihe ve başka nedenlerle de Nâsıbe, Nâbite, Haşviye gibi sıfatları yakıştırdı.[300] Nasıl isimlendirilirse isimlendirilsin, Ehl-i Sünnet'in en temel özelliği, "aşırı uçları bir araya getirme, orta yolu tespit etme ve ona sıkı sıkı sarılma gayretinden ibaret"[301] olduğu kabul edilmektedir. Şüphesiz bu tutum, toplumsal istikrarın sağlanması ve dengenin korunmasında büyük önemi haizdir.

İlk üç halifeyi meşru saymayan Şia ve büyük günah işlediği için Ali ve Muaviye'yi reddeden Hariciler, muhalefeti Emevi ikti-

296 Bu nedenle o, ulemanın ihtilafının yüzeysel ve yersiz olduğunu söyler: *Keşşâf*, IV, 496.
297 Zemahşerî, IV, 552.
298 'Recm ayeti'nin mülhid ve *Rafizilerce* uydurulduğunu söylemesi (*Keşşâf*, III, 518), Hz. Davud-Erviya hikayesini uyduranları sert bir şekilde kınaması (*Keşşâf*, IV, 81) ve Garanik rivayetine yer vermemesi bunun kanıtlarındandır.
299 Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 49-50.
300 Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Sünnet" *DİA*, İst. 1994, X, 525, 529.
301 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, 95.

darına karşı da devam ettirdiler. Böylece dinî görüşlerini siyasal alana taşıyarak Emevilerle sürekli mücadele içinde olmuşlardır. Buna karşın Ehl-i Sünnet, hem dört halifeyi meşru kabul etmiş hem de Emevi iktidarını tanıyarak siyasî bir taraf olmuştur. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'in siyasî düşünce ve tutumlarının şekillenmesinde Haricî ve Şiî faaliyetler çok etkili olmuştur.[302] Örneğin; Ehl-i Sünnet'in ilk öncülerinden kabul edilen Hasan Basrî (ö. 110/728), Müslümanların mevcut yönetime isyan etmelerini doğru bulmamış, halkı fitneden uzak tutmaya ve cemaat şuurunu geliştirmeye çalışmış, bu sebeple Emevilerin uygulamalarını gerektiğinde ağır bir dille eleştirmesine rağmen onları meşru idareciler olarak kabul etmiştir.[303] Şüphesiz bu mezhebin teşekkülünde en önemli yere sahip Ebu Hanife (ö. 150/767) hem mezhebin ana ilkelerinin oluşmasında hem de Kur'an'a yaklaşımında belirleyici rol oynamıştır. Kendi sistemleri ve ilgi alanları bakımından Enes b. Malik (ö. 179/795), İmam Şafi (ö. 204/819) ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) Ehl-i Sünnet'in teşekkülünde ve diğer mezhepler karşısında tutunmasında verdikleri ilmi ve şahsi mücadele inkar edilemez.

Ebu Hanife'den sonra Ehl-i Sünnet'e mensup ulema, bir yandan kelami problemler karşısında görüşlerini netleştirirken, diğer yandan da ibadet, muamelat, yönetim ve sosyal hayatın diğer yönlerine ait söylemlerini fıkıh yoluyla sistemleştirmeye çalışmaktaydı. Hicri ikinci yüzyılın sonlarından itibaren de hadis koleksiyonları toplanmaya başlandı.[304] Dinin deruni açıklamalarını pratiğe yansıtan tasavvuf hareketini birebir özdeşleştirmesek de Ehl-i Sünnet içerisinde değerlendirmek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet, hicri dördüncü (miladi dokuzuncu) yüzyılda dörtlü açılım (kelam, fıkıh, hadis ve tasavvuf) ile teori ve pratiğini oluşturmuş, genel bir tanımlama ile Kur'an ve sünnete bağlı olanları şemsiyesi altında toplamış oldu. Bu dinî ve fikri

302 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, 65-79, 97.

303 Mescid-i Cami, *Ehl-i sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, 20.

304 Sünni tefsir nosyonunun yerleşmesinde hadis hareketinin önemli katkıları olmuştur. Başlangıçta tefsirin hadisin bir kolu olduğu ve ancak hicri ikinci asırdan itibaren müstakil tefsir kitaplarının telif edilmeye başlandığı kabul edilmektedir. (Zehebî, I, 141; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 180) İkinci asrın sonuna doğru telif edilmeye başlayan hadis kitaplarında *Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân* adıyla özel bölümler (*Sahîhu'l-Buhârî*, 65. Kitap, *Sahîhu Müslim* 54. Kitap ve *Sünenü't-Tirmîzî*, 44. Kitap) ayrılmıştır.

uzlaşma aynı zamanda toplumsal birliği temin etmiştir.[305] Bir yandan da *ehl-i bid'at* olarak nitelediği bütün gruplarla mücadelesini sürdürmüş nihayet Müslümanların etrafında toplandığı en büyük mezheb olarak kesin zaferini elde etmiştir. İlk zamanlar Ehl-i hadis,[306] Selefiye (Ehl-i Sünnet-i hâssa), Halefiye (Ehl-i Sünnet-i âmme) gibi adlarla anılan bu mezhep daha sonraları ağırlıklı olarak Eşariye ve Mâturîdiye adlarıyla anılır olmuştur.

Öyle anlaşılıyor ki Ehl-i Sünnet adı verilen toplumsal çoğunluk ve merkezi düşünce homojen değildir. Daha önce de söylediğimiz gibi 'aykırı' ve azınlıktaki düşünceyi oluşturan çeşitli gruplar dışında kalan bütün düşünce oluşumları Ehl-i Sünnet'i oluşturuyordu. İslâm dünyasının hemen her tarafına yayılan ve zamanla az da olsa farklı düşünenleri de içerisinde barındıran Ehl-i Sünnet, varlığını günümüze kadar güçlü bir şekilde korumuştur.[307] Ehl-i Sünnet'in bu toplumsal çoğunluğu, fikri olarak orta yolu temsil edişi günümüzde de saygıyla karşılanmakta ve tebcil edilmektedir. Şu ifadeler, söylemeye çalıştığımız hakikati açıkça dillendirmektedir:

> Sünnet ve Cemaat ehli, bizim için bir fırka değil, doğrudan doğruya Kur'an-ı Kerim ve Sünnet-i Nebeviye'nin özüne ve aslına sahip çıkan cumhurun yoludur, Allah'ın buyurduğu *es-Sırâtu'l-mustakîm*dir, itikadi görüşleri itibariyle bizatihi Kur'an ve Sünnet'in tezahürüdür. Onun için de dünya Müslümanlarının en büyük çoğunluğunun gönül verdiği, bağlandığı ve itikadi görüşlerinin dayandığı engin bir kaynaktır.[308]

Temel inanç esasları olan tevhid, nübüvvet, vahiy ve ahirete iman yanında Ehl-i Sünnet'i diğer mezheplerden ayıran görüşleri de vardır: Şirk koşmadıkça hiçbir kimse dinden çıkmaz; Hulefayi Raşidin meşrudur; iman-amel ayrımı yoktur, amel imana dahildir; Kur'an Allah'ın ezeli kelamı olup yaratılmamıştır; her

305 Watt bu noktaya dikkat çekmiştir. Bk.: *İslam Nedir*, 159.
306 "Hadis taraftarlarının, siyasi iktidarla ilişkilerinde ortak bir tavırları yoktu. Hatta tarafsızlar gurubu arasında daha önce var olan ve haksız tarafla mücadelenin şart olduğunu ileri süren eğilim giderek zayıflamıştı. Bu sebeple, onların Abbasi halifeleriyle ilişkileri oldukça sınırlı idi ve daima onlara ihtiyatla yaklaşıyorlardı... Hadis taraftarları, bütün dönemlerde İslam'a mensup olması şartıyla ülkenin idaresini eline geçiren herkesi meşru imam olarak tanımışlardır." (Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 60-61.)
307 Geniş bilgi için bk.: Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 54-86; Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Sünnet" X, 525-30; Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 47.
308 Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 86.

şey ilahi kadere göre vuku bulmaktadır; kulların fiilleri Allah tarafından yaratılmaktadır; büyük günah işleyen Cennete girebilecektir; Allah'ın sıfatları zatıyla birlikte kadimdir; Allah ahirette görülecektir, şefaat vardır.[309]

Ehl-i Sünnet'in siyasal konularda Hariciler ve Şia, kelami konularda da Mutezile ile fikir ayrılığı vardır. Tabii ki bazı meselelerde bu karşıtlık kesin çizgilerle ayrılmış değildir. Onun siyasal düşüncesini biçimlendiren en önemli öğe, ilk dönem (Hulefa-i Raşidin) İslâm tarihine bakışıdır. Buna göre bütün Raşit Halifeler, sahabe ve onların dönemi iyidir, kutsaldır.[310] Ehl-i Sünnet'in otorite hakkındaki fikirlerini diğer mezheplerden farklı -belki de gerçekçi- kılan şeylerden birincisi onun, genellikle yöneten ya da yöneten tarafında olmasından kaynaklandığını düşünüyoruz. Ehl-i Sünnet yöneten anlamında iktidar olmadığı zamanlarda da genellikle, "başkalarını etkileme ve kontrol edebilme yeteneği"[311] anlamında 'sosyal iktidar' olmuştur. Bu da ona büyük bir avantaj sağlamıştır.

2. Sünnî Ekolün Kur'an ve Tefsir Telakkisinin Oluşumu

Daha önce, tefsir tarihi ve tefsir usulü kitaplarında Ehl-i Sünnet'in *mezhebî* ya da *fırak* tefsirleri bu kategorisine sokulmadığını belirtmiştik. Tersinden bakıldığında bu, şu demektir: Mevcut tefsir usulü, tefsir tarihi kitapları ve bizatihi tefsirler Sünnî kategoriye aittir. Bu ekolün Kur'an'a yaklaşımı ve tefsir anlayışı tek bir kişiye bağlı olarak açıklanamaz. Ancak kendisine atıflar yapıldığı için Hasan Basrî ya da ekolün ilk muharriklerinden olan Ebu Hanife iyi bir başlangıç olabilir.

Ehl-i Sünnnetin ilk temsilcileri olan Selefiye, Kur'an'da (ve sünnette) belirtilen esaslara, akıl ve re'ye müracaat etmeden ve te'vile başvurmadan olduğu gibi inanmaktadırlar. Nassları aynen kabul ederek müteşabihleri ve zor meseleleri çözmek için aklın hakemliğine ve te'vile yanaşmamaktadırlar.[312] Bu bölümün başında müteşabihlerin yorumlanmasına karşı ilk dönemlerden

309 Ehl-i sünnetin itikadi esaslarının ilk ve yalın hali için Ebu Hanife'nin risalelerine (*İmam Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, İstanbul 1981) bakılabilir.

310 Mescid-i Cami, *Ehl-i sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, 126, 90 vd., 112-13, 130 vd., 215- 290.

311 Daver, *Siyaset Bilimine Giriş*, 100.

312 Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 70.

itibaren olumsuz bir tavrın olduğunu söylemiş ve Hz. Peygamber'in 'müteşabihlere iman edilmesi'ni tavsiye ettiğine dair bir rivayet aktarmıştık. Ehl-i Sünnet, özellikle öncekiler bu tavsiyeye uymuştur. Hatta Suyûtî, "Sahabe, tabiin ve onlara tabi olanların çoğunluğu ve onlardan sonra da özellikle Ehl-i Sünnet müteşabihlerin te'vilinin bilinemeyeceği görüşünde oldukları"nı[313] söyleyerek Ehl-i Sünnet'in meşru ve doğru bir yolda olduğunu ihsas ettirmektedir. Halefiye ise, müteşabihler üzerinde düşünmenin, onları anlamaya çalışmanın ve muhkem ayetlerin ışığında tefsir etmenin, bizzat Kur'an'ın mantığına uygun ve taklidden kurtularak delilleriyle inanmanın dinin emri olduğunu kabul eder.[314] Bu minval üzere hicri üçüncü yüzyılda Sünnî tefsirin yöntem, araç ve rivayet yolları tespit edilmiş bu arada ihtiyatlı da olsa müteşabihlerin akli tefsirine müsaade verilmiştir.[315] Bunu İbn Kuteybe ile birlikte daha iyi gözlemleyebiliriz.

Ehl-i Sünnet'e mensup bilginlerin ilk önce genel tefsir yerine özel olarak fıkhi tefsirleri yazmış olmaları ilginç bir noktadır. *Ahkâmu'l-Kur'ân* adı altında fıkhi tefsir yazan İmam Şafi (ö. 204/819), Ebu Cafer et-Tahâvî (ö. 321/933) ve Ebu Bekr el-Cassâs (ö. 370/995), Ebu Bekr İbnu'l-Arabî (ö. 543/1148) bu alanın öncülerindendir.[316] Buna ilave olarak Muhâsibî, Mâturîdî ve Sünnî temayüldeki diğer müelliflerin eserlerinde ayetlerin fıkhi izahına yer verdiklerini hatırlamak gerekir. Fıkhi izahlarda şu hususların hedeflenmesi muhtemeldir:

1. Kur'an yorumundan hareketle ahkamdaki karmaşaya bir son verme ve sistematikleştirme düşüncesi;
2. Müslüman toplumu gelişiyor ve genişliyor buna binaen toplumda yeni ihtiyaçlar ortaya çıkıyor, bu arada toplumun yönetiminde karmaşa gözleniyordu. Dolayısıyla kamusal alan ve yönetimdeki karmaşayı ortadan kaldırmak için hukuki prensipler konulması gerektiği düşüncesinin gelişmesi.

313 Suyûtî, *İtkân*, II, 4.
314 Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 74.
315 Abbott, *Studies in Arabic Literary Papri*, II, 114.
316 Şüphesiz bu tefsirler arasında ciddi yorum farklılıkları vardır. Mezhebi taassuba dayalı yorum örneklerini bulmak mümkündür. Örnekler ve değerlendirmeler için bk.: Funeysân, *İthilâfu'l-Müfessirîn*, 263 vd.

3. Kısır tartışmalardan uzak kalmak ve onlara bulaşmamak düşüncesi. Zira o güne kadar kelami ve ideolojik tartışmalar içinden çıkılmaz ve sonu gelmez karmaşaya sebep olmuştur.

Fıkhi tefsirlerin önemli bir yanı akitler, evlenme-boşanma, feraiz, hadler, suçlar ve cezaları, şahitlik, dine girme veya din değiştirmeden doğan sonuçları, savaş/cihad, ganimetler, esirler gibi toplumsal ve yönetim konularını detaylı bir şekilde ele alıp bütüncül bir hukuk ortaya koymaya çalışmalarıdır. Çağdaş deyimle anayasa, ceza hukuku, medeni hukuk gibi yaşamın vazgeçilmez ve siyasal düzeni ayakta tutan bu hukuk gereksinimi, fakihler tarafından farkedilmiş ve problemleri medeni bir şekilde çözmeye, kuralları metin haline getirmeye çalışmışlardır. Bu ameliyede onların toplumsal düzenin temellerini öncelikle Kur'an'a dayandırmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Zira yapılan şey, bireysel ve toplumsal hayatta ve devletin uygulamalarında doğrudan somut kurallar geliştirme çabasıdır. Onların bu çalışmaları, siyaset teorisine ve yönetim organizasyonuna ait yorumlar grubuna dahildir. Diğerleriyle mukayese ettiğimiz zaman, tefsirin bu alanında Ehl-i Sünnet müfessirlerinin çok başarılı olduklarını söyleyebiliriz. Anlaşıldığı kadarıyla fıkıh merkezli tefsir çalışmalarında gaye, yorumdan ziyade nassdan elde edilebilecek somut kuralı ortaya çıkarmak (*istinbât*)tır. Bunu yaparken hadis, icma ve kıyası bu işlemin yardımcıları olarak kullandıkları için onların asıl gayesi Kur'an'ı tefsir ya da te'vil değildir. Bu yüzden onların çalışmalarına fazla yer verilmeyecektir. Fıkhi tefsirler üzerinde bir hayli çalışma yapılmış olmakla birlikte burada geliştirmeye çalıştığımız yöntem ve anlayış çerçevesinde yeniden incelenmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Bu genel değerlendirmeden sonra hem Ehl-i Sünnet'in hem de onun Kur'an yorumuna ilişkin nosyonun teşekkülünde etkin olan Ebu Hanife ve İmam Şafi hakkında kısa değerlendirmeler yapmakta yarar görüyoruz. Bu bölümün başlarında Hz. Peygamber'in vefatından sonra gelişen bazı olaylar karşısında, orta yol düşüncesinin toplumsal bir bilinç olarak yavaş yavaş oluştuğuna ve bu düşüncenin zamanla Ehl-i Sünnet olarak temayüz ettiğine işaret etmiştik. Ehl-i Sünnet'in kurulmasında öncülüğü inkar edilemez şahsiyetlerin başında Ebu Hanife gelir.

Ebu Hanife siyasî ve fikrî çalkantıların durulmadığı bir dönemde (ö. 150/767) yaşamıştır. Ömrünün elli iki yıllık kısmını Emeviler, on sekiz yıllını Abbasiler döneminde yaşamış, her iki iktidarla da sorunları olmuştur. Bunda gerek otoritenin yanlış tutumuna destek vermek istememesi ve gerekse Ehl-i Beyt'e yapılan baskıları onaylamaması rol oynamıştır. Bu dönemde yoğun bir şekilde tartışılan ilmi ve fikri meselelerde Mutezilî, Haricî, Şiî ve diğer temayüllerden kaçınarak kendinin Kitap ve sünnete uygun bulduğu çözümlere ulaşmıştır. İman-amel arasını ayırması, büyük günah sahibinin ahiretteki durumu hakkında hüküm vermekten kaçınması (*tevakkuf*), büyük günah işleyenin kafir olmayacağını beyan etmesi, kaderi ve şefaati kabul etmesi bunların en dikkati çekenleridir. Makul olana ulaşma isteği, fiiller konusunda da devam etmiştir. Yapılması emredilen şeyler dinin aslını oluşturmadığı için onları yapmamak dinden çıkmayı gerektirmez. Bu çözümleri ayetlerle desteklerken aşırı uçlara meyletmediğini görüyoruz. Ortaya koyduğu anlayış ile onun mürciî[317] esası benimsediği sonucuna varılmıştır. Onun bu tavrı, orta yolun tesisi için ilk adımıdır. Kur'an metni ve diğer nassların yorumuna gelince, halku'l Kur'an, nesh, müteşabihlerin yorumu, hadislerin tefsirdeki yeri gibi konulara dair söyledikleri Sünnî tefsir nosyonunda tam anlamıyla belirleyici olmuştur. Buna ayetlerin te'vilinde yanlış yapmanın küfrü gerektirmediği görüşünü de eklemeliyiz. Dolayısıyla yorumcu manası açık bir ayeti (*tenzîl*) bilinçli olarak ve zorlama te'ville zahiren açık anlamına aykırı bir yorum yapması kabul edilemez. Ancak anlamı net olmayıp farklı çıkarımlara muhtemel ise böyle nasslardan çeşitli yorumlara gidilebileceğini en azından olgu olarak mümkün karşılamaktadır.[318] Onun nassları te'vilde hataya düşmenin insanı küfre götürmeyeceği görüşü, bir çıkış yolu olarak önemsenmelidir. Zira bu yaklaşımıyla o, Müslümanlar arasında yorumdan (*te'vîl*) dolayı tekfire kadar giden itham ve eleştirilerde

317 Mürcie'nin Ehl-i sünnetle bağlantısı için bk.: Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri...", 168-210.

318 Daha geniş değerlendirmeler için bk.: Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, çev. Osman Keskioğlu, İst. 1981, 15-65, 101-115, 189 vd.; Mustafa Ünver, "Ebu Hanife Düşüncesinin Arkaplanını Besleyen Ayetler", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 15, S. 1-2, s. 51-62; Hasan Keskin, "Ebu Hanife'nin Beş Risalesinde Bazı Tefsir Problemlerine Yaklaşımı", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 15, S. 1-2, s. 221-40.

bir denge aramaktadır. Nihayet bütün faaliyeti siyasî otoritenin dışında kalarak, fikri ve siyasî bölünmüşlük ortamında İslâm toplumunun birliğine yönelik kuşatıcı bir çaba olarak da değerlendirilebilir.

Ebu Hanife'nin vefat ettiği yıl doğan ve Sünnî telakkinin yerleşmesinde ikinci önemli şahsiyet olan Şafi ise, Kur'an'da ahkama dair ayetlerin yorumunu gerçekleştirmiş, *er-Risâle, el-Ümm* ve *Ahkâmu'l-Kur'ân*'da fıkıh sistematiğinin temellerini atmıştır. O, ağırlıklı olarak Kur'an'ın Arapça oluşu ve başka dillerden kelime bulunmayışı,[319] umûm-husus[320] gibi ilahi metnin mahiyeti; nesh,[321] sünnetin esas alınması[322] ve ibadet hükümleri gibi fıkhi konular yanında, Allah'ın görülmesi, meşiet ve mürcienin reddi[323] gibi inanç konularına da yer vermiştir. Onun bu öncü faaliyeti özellikle *er-Risâle* adlı eseri, tefsirde akli yorumlarda aşırı giden müfessirlere karşı tefsir kaidelerini vazetmek için yapılmış ilk girişim olarak nitelenmektedir.[324] Eğer Ebu Hanife'yi itibara almazsak bu doğru bir yargıdır. Ancak yukarıda da açıklandığı üzere Ebu Hanife aynı gayeyle bütün tefsir kaidelerini vazetmese bile -ki Şafiî de bütün kaideleri vazetmemiştir- bu konuda azımsanmayacak şeyler söylemiştir.

a. Abdullah b. Vehb ve *el-Câmi'* Adlı Eseri

Asıl adı Ebu Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Kureşî el-Fihrî el-Mısrî olan Abdullah b. Vehb ya da İbn Vehb, 125/743 yılında Kahire'de doğdu, 197/812'de orada vefat etti. Berberî asıllı olup, Fihr kabilesine mensuptur. Etbâu't-tâbiînin son halkasındandır. On yedi yaşında ilim tahsiline başladı, okuma-yazmayı Hıristiyan bir hocadan öğrendi. Daha sonra

319 Muhammed b. İdris eş-Şafii, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, tah.: Abdulgani Abdulhak, Beyrut 1990, 31.
Nasr Hamid Ebu Zeyd, Şafi'nin, Kur'an'ın Arapça oluşu ve başka dillerden kelime bulunmadığına ısrarlı vurgu yapmasını siyasal bir nedene bağlar. Ona göre Şafi, soyunun Kureyş kabilesine dayanması sebebiyle bu fikri ısrarla savunmakta ve hilafetin Kureyş kabilesine mahsus olduğu görüşünü desteklemektedir. Bu nedenle o, bu konuda ırkçı bir yaklaşım sergilemektedir. (Ebu Zeyd, "İmam Şafi'î ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi", 91-95).

320 Şafii, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3-36.

321 Şafii, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 42-46.

322 Şafii, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 37-41.

323 Şafii, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 51.

324 Tehâmî Nevra, *el-İtticâhâtu's-Sunniyye ve'l-Mu'teziliyye fi Te'vîli'l-Kur'ân*, 10.

İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Leys b. Sa'd (ö. 175/792) gibi büyük alimlerinden dersler aldı veya onlarla müzakereler yaptı. Fıkıh ve hadisle meşgul oldu. Yüz bini aşkın hadis toplamış, ders halkalarının en yoğunu hadis konusunda olmuş, birçok kişi kendisinden hadis rivayetinde bulunmuştur. Aldığı hadisleri İmam Mâlik ve Leys b. Sa'd'a arzetmiş, onların bu hadisler hakkındaki değerlendirmelerine itibar etmiş, ilmi konularda karşılıklı mektuplaşmışlardır. Başta Taberî olmak üzere birçok müellif tefsirlerinde kendisinden rivayetler almıştır. İmam Mâlik'in fıkhî görüşlerini en iyi bilenlerden ve Mâlikî mezhebinin teşekkülünde en büyük yeri olanlardandır. İbn Vehb, hadis ve tefsir konusuna tahsis ettiği üç eserine de *el-Câmi'* adını vermiştir. Bunların dışında *Kitâbu'l-Mucâlesât, Kitâbu'l-kader ve mâ verede fî zâlike mine'l-âsâr,*[325] *el-Hirâbe mine'l-Muvattâ,*[326] *el-Muvatta*[327] isimli kitapları vardır. Tefsir ve tefsir usûlü ile ilgili kitapları *el-Câmi' (Tefsîru'l-Kur'ân)*[328] ve *el-Câmi' (fî 'Ulûmi'l-Kur'ân)*[329] adıyla basılmış olup bazı konulara ilişkin rivayetleri muhtevidir.[330]

Bizi yakından ilgilendiren *el-Câmi' (fî 'Ulûmi'l-Kur'ân)*'da şu beş ana başlıkta rivayetler vardır: *Terğîbu'l-Kur'ân, fi'l-'Arabiyyeti bi'l-Kur'ân, fî İhtilâfi hurûfi'l-Kur'ân, Bâbu'n-nâsih, en-nâsih mine'l-Kur'ân, es-sucûd, fî sucûdi'l-Kur'ân.*[331] Bu mecmuada İbni Vehb, Ulumu'l-Kur'an'a ve dolayısıyla tefsir usulüne dair kendi zamanına kadar sözlü aktarım şeklinde gelen ve sıhhatine kanaat getirdiği rivayetleri, olduğu gibi aktarmış herhangi bir değerlendirmede veya eleştiride bulunmamıştır. Bunlar içerisinde, günümüzde Kur'an tarihi ve onun mevsukiyeti ile ilgili, doğru

325 *Kitâbu'l-kader ve mâ verede fî zâlike mine'l-âsâr*, tah.: Mahmud Nassar, Dâru'l-Atâ, Beyrut 1999.
326 *el-Hirâbe mine'l-Muvattâ*, tah.: Miklos Muranyi, Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, Beyrut.
327 *el-Muvatta*, tah.: Hişam b. İsmail es-Sayni, Daru İbni'l-Cevzi, Riyad 1999/1420.
328 *el-Câmi' (Tefsîru'l-Kur'ân) I-II (al-Gami: Die Koranexegese)*, thk. ve nşr.: Miklos Muranyi, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1993-1995.
329 *el-Câmi' (fî 'Ulûmi'l-Kur'ân) (al-Gami: Die Koranwissenschaften)*, thk. ve nşr.: Miklos Muranyi, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1992.
330 Müellif ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk.: Saffet Köse, "İbn Vehb", *DİA*, İst. 1999, XX, 441-42; Miklos Muranyi, "Mukaddime", *el-Câmi (Tefsîru'l-Kur'ân)* (Arapça baskı), Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1. baskı, Beyrut 2003, 13-23; Mustafa Ebu'l-Hayr, "Mukaddime", *el-Câmi' (fi'l-hadîs) I-II*, tah.: Mustafa Ebu'l-Hayr, Dâru İbni'l-Cevzî, Demmam 1996, 12-32; İsmail Çalışkan, "Tefsir Usûlü'nün Oluşum Sürecinde İlk Yazılı Kaynaklar -İbn Vehb ve Muhâsibî'nin Eserleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Tahlil-", *CÜİF Dergisi*, XII/2, Sivas 2008, s. 55-74.
331 *el-Câmi' (fî 'Ulûmi'l-Kur'ân)*, s. 215-298.

bulunmayarak eleştirilen veya reddedilen bazı rivayetlere rastlamak mümkündür. Onun aktardıklarından anlıyoruz ki, sahabe dahil ilk dönem insanları, bilgileri sonraki nesillere tevdi ederken 'sorunlu' rivayetlerle Kur'an'ın mevsukiyeti arasında hiçbir ilgi kurmamışlardır. Tevbe suresinin son iki ayetinin yazımı, recm ayeti, nesh edilen veya kaldırıldığı (ref edildiği) kabul edilen ayetler, sahabe arasında yaşanan kıraat farklılıkları ile ilgili pasajlar buna örnektir. Tespitimize göre İbn Vehb, '*istisnâ*' kelimesi kullanılanlar dahil nâsih ayet sayısını 58, mensûh ayet sayısını ise 61 olarak, rivayetleriyle göstermektedir. Kur'an'daki bütün *sadaka* kelimelerinin Tevbe sûresi 60. ayeti ile nesh olunduğu rivayetine de yer vermektedir. Yine bir hayli tartışmalı olan, 'recm ayeti' hakkındaki rivayetleri olduğu gibi aktarmış ve herhangi bir yorum veya açıklama yapmamıştır. Tefsire ait kitabında da bu yöntemi kullanmıştır. Kısaca, bu yolla o, başlangıçtan kendisine kadar gelen selefe ait ve Kur'an'ı anlamaya yarayacak bazı bilgileri (rivayetleri), dolayısıyla İslam ilim kültürünün ilk bilgi malzemesinin bir kısmını yazıya geçirerek koruma altına almak gibi çok önemli bir şey yapmıştır.

İbn Vehb bir nakilcidir (*râvî*). Selefî anlayışın baskın olduğu bu durumda o, yorum yapmaya pek hoş bakmaz, kendisini gerek hadis ve gerekse ayet nasslarını yorumlama yetkisine de haiz görmez. Daha da önemlisi zamanın siyasi, fikri, mezhebi tartışmalarına girmez. Dönemin diğer kitaplarında gördüğümüz başkalarını suçlama, çeşitli isim ve sıfatlarla anma veya yargılama türünden ifadeler *el-Câmi*'de bulunmaz. O, mezhebî ve iktidar kavgalarının nispeten duruldugu ama asla bitmediği Abbasî döneminde yaşamıştır. Elbette bir ilim adamı hele de Sünni kesimin ve o kesim içinde bir eğilimin önemli bir temsilcisi olması hasebiyle ilmi ve siyasi tartışmalardan uzak duramazdı. Nitekim o da zamanının en netameli meselelerinden birisi ve tefsirde mezhebi bakışın işaret taşlarından olan kader hakkında başlı başına *Kitâbu'l-kader ve mâ verede fî zâlike mine'l-âsâr* adlı eseri telif etmiştir. *el-Câmi*'de ise Kur'an hakkında bir çok rivayet nakletiği halde nazik mevzulardan olan muhkem-müteşâbih ve Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesinde hiç konuşmamıştır. Anladığımız kadarıyla o, tefsir ile ilgili iki eserini, dinî-politik tartışmalardan uzak tutmak istemiş ya da bunlara girmeyi gerekli

görmemiştir. Başka bir ihtimal de, yine bu rivayetler çerçevesinde, bu konularla ilgili Hz. Peygamber ve sahabeden gelen bir bilgi bulamamış ya da bulsa da sıhhatine güvenmemiş olmasıdır.

Abdullah b. Vehb'in konumuz açısından dile getirilebilecek birkaç yönü vardır. İlk olarak o, İslamî ilimlerin temellerinin atıldığı dönemde yaşamıştır. Bu dönüm noktasında tasnifçi tutum sergileyerek hadis ve tefsire dair özel eserler yazmıştır. Dönemin zihniyetini yansıtan bir başka husus, İslam medeniyetinin serpilmesi, ilmi faaliyetlerin doruğa çıkması karşısında koruyucu tepkinin bir hayli yüksek olmasıdır. Yani ilim çevreleri geçmişin mirasını koruma ve insanların istifadesine sunma konusunda hem hassas hem gayretlidirler. İşte, Kur'an'ın cemi, mushaflardaki farklı yazımlar, kıraat farklılıkları, nesh düşüncesindeki geniş anlayış gibi bugün bulunduğumuz noktadan bakınca kabulü zor gelen bazı malumatların rahatlıkla ve özenle kitaplara kaydedilmesinin arka planında bu tür gerekçeleri görmek gerekir. İkincisi, sadece mevcut bilgileri aktarmakla yetinip bir yorum felsefesine dönüştürmeye uğraşmamış gözükse de o, Kur'an'ın tefsirinde tutulacak yolu belirlemeye çalışmış dolayısıyla Sünni kanadın Ulumu'l-Kur'an ile çerçevelenmiş usul ve yorum zihniyetinin ve ilkelerinin temelinin atılmasına ciddi katkıda bulunmuştur. Üçüncüsü ise dinî metinler karşısındaki pasif ve teslimiyetçi geleneğin başlatıcılarından sayılmayı hak etmiştir.

b. Muhâsibî ve İlk Usul Kitabı: *Fehmu'l-Kur'ân*

el-Hâris b. Esed el-Anezî el-Muhâsibî (künyesi Ebu Abdullah) yaklaşık H 165/M 781 tarihinde Basra'da doğdu. Kendini çok hesaba çektiği için *muhâsibî* lakabı verilmiştir. Onun doğduğu sırada Basra ilim, kültür şehri, fırkaların tedris yaptığı ve Mutezile-Ehl-i Hadis çatışmasının yaşandığı ana merkezlerden birisiydi. Emevi iktidarı çökmüş ve Abbasi iktidarı hakimiyeti ele geçirmişti. Yönetim üzerinde Şiî ve özellikle Mutezilî ulemanın etkin olduğu, hatta ulemanın itizali fikirleri kabule zorlandığı bir devre idi.

Hicri ilk yüzyıllarda yaşayanlar hakkındaki bilgi eksikliği Muhâsibî için de geçerlidir. O çok zengin bir aileye mensup olmasına rağmen bu imkanı hiçbir zaman kullanmamış ve yoksul bir hayat yaşamıştır. Bu tercihinde babasının itikadi olarak

kaderi nefyeden Mutezile'den olmasının etkili olabileceği ihtimalinden bahsedilir. Bu nedenle annesi ve kendisi babasından uzak kalmak amacıyla genç yaşta Bağdat'a göçmüştür. Bunda ilim öğrenme gayesi olduğu gibi, aile çevresinden uzaklaşmak isteği de etkili olmuştur. Zamanın ileri gelen alimlerinden hadis, fıkıh, kelam ve tefsir okumuş, bu sırada tasavvufa meyletmiş ve hem ilim sahasında hem de tasavvuf sahasında meşhur olmuştur. Ancak kırk yaşlarında ağırlığı tasavvufa vermiş, bundan dolayı Ehl-i Hadis'in tenkidine maruz kalmıştır. Muhâsibî H 243/M 857 de Bağdat'ta vefat etmiştir.[332] Zamanın ilim ve kültürünü yaşamında meczetmiştir. Zira onun bağlı olduğu "Bağdat tasavvufu, Basra ve Medine tasavvufunun mirasçısıdır. Basra medresesi zühdü Mutezile'den, Medine zühdü de hadisten etkilendi. Hadisten en çok etkilenen ise Haris el-Muhâsibî'dir."[333]

Muhâsibî, eserlerinde bir çok muhaddisten rivayette bulunur.[334] İmam Şafiî'den ilim alması ve onunla arkadaşlığına rağmen, fıkhi konularda Hanefi ve Maliki mezhebine ait görüşlere yer verir. Dil ve Kur'an ilimlerini Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm'dan almıştır.[335] Eserleri üzerine kapsamlı bir çalışma yapan Hüseyin el-Kuvvetlî, Muhâsibî'nin imamet gibi siyasî konular ile kelam, fıkıh ve tasavvufta Sünnî-selefî ya da Ehl-i Sünnet düşüncesinde olduğunu ve çeşitli mevzularda Mutezile, Şia/Rafiziler, Hariciler, Cehmiye, Müşebbihe, Mürcie'ye hücumlarda bulunduğunu ortaya koymuştur[336] ki bunların bir kısmına aşağıda işaret edeceğiz. Muhâsibî, nasslara verdiği önemin yanında aklı, dinin ve nassların anlaşılmasında ön plana çıkarmıştır. Hatta akla fazla yer vermeyerek nassları donduran ve onların zahirlerine aşırı bağlılık gösteren, dolayısıyla kalbi ilimleri ihmal eden fakihleri ve

332 Geniş bilgi için bk.: Hüseyin el-Kuvvetlî, "el-Hâris el-Muhâsibî" (*el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'an*'ın mukaddimesi), Kahire 1970, 11-30; Emrullah İşler, *Muhâsibî ve Fehmu'l-Kur'ân*'ı (Basılmamış Y. Lisans Tezi), Ankara 1989, 1-10.

333 Kuvvetlî, "el-Hâris el-Muhâsibî", 55; İşler, *Muhâsibî ve Fehmu'l-Kur'ân*'ı, 22.

334 Kuvvetlî, "el-Hâris el-Muhâsibî", 13-17. Örnekler için bk.: Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 214-38, 266 vd.

335 Kuvvetlî, "el-Hâris el-Muhâsibî", 17; İşler, *Muhâsibî ve Fehmu'l-Kur'ân*'ı, 3.

336 Kuvvetlî, "el-Hâris el-Muhâsibî", 26-27, 68, 71-72, 92, 94-96, 108-109, 134. Y. Ş. Yavuz onu Ehl-i sünnet kelamcıları arasında sayar. Bk.: Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl" maddesi, *DİA*, İstanbul 1989, II, 243. İbn Teymiyye de Muhâsibî'nin eserlerinde yukarıda isimleri zikredilen mezheplere karşı ilmi mücadele verdiğini övgüyle anar. Bk.: Takiyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Riyâd 1961, V, 556-57.

Hanbeli hadisçileri terk etmiştir. Benzer gerekçelerle, kendisi de önde gelen bir sufi olmasına rağmen sufilerin bir çoğundan ayrılmıştır. Ona göre, sufilerde güzel bir yaşantı olmasına rağmen ilmi yetersizlik vardır. Kısaca aradığını sufilerde de bulamamış ve nassların anlaşılmasında başarılı gördüğü kelamcılara daha fazla meyletmiştir. Mutezile kelamını iyi öğrenmiş ama aklı aşırı derecede önemsemeleri nedeniyle onlara da yanaşmamıştır. Bütün bu karmaşa arasında kendini yeni bir yöntem ve sonuç elde etmeye vermiştir. Abdullah b. Said b. Küllâb'ın öncülüğünde kurdukları Küllâbiye medresesinde kelami konuları üstlenmiş, burada sıfatlar konusuna fazla eğildiği için Sıfatiye'nin öncülerinden olduğu bile söylenmiştir. Bundan sonraki yaşamında fikirleri ve ortaya koyduğu zühd anlayışı nedeniyle Şia/ Rafiziler, Mutezile, bazı fakihler, Hanbeli muhaddisler ve bazı sufilerin sert eleştirilerine maruz kalmıştır. Böylece o, kelamda ve tasavvufta (Bağdat sufi mektebinin imamı) öncülerden birisi olarak meşhur olmuş, fikirleri ve eserleri kendisinden sonraki fıkıh, kelam, tasavvuf ve ahlak ulemasına kaynaklık etmiştir.[337]

Muhâsibî'nin tasavvuf, kelam, fıkıh ve Kur'an ilimleri sahasında yazdığı yirmiyi aşkın eserden bazıları günümüze ulaşabilmiştir. Bunlardan *er-Ri'âye li Hukûkillâh* adlı eserini tasavvuf yaşamı ve düşüncesinin zirvesinde iken yazmıştır. *Mâiyyetu'l-Akl ve Ma'nâhu ve İhtilâfu'n-Nâsi fih* adlı kitabında özellikle kelami mevzularda olmak üzere onun bütün düşünce sisteminde önemli bir yeri olan aklı sistematik bir şekilde ele almaktadır. Bizi doğrudan ilgilendiren *Fehmu'l-Kur'ân ve Me'ânihi* ise onun Kur'an ilimleri ve tefsir anlayışını ortaya koyan eseridir.[338] Bu kitap, Tefsir Usulü'ne ilişkin yazılan ilk sistematik eser olarak gösterilmiştir.[339] Aksi ispat edilmediği sürece biz de aynı görüşü paylaşmaktayız.

Muhâsibî hakkında verdiğimiz bu genel bilgilerden sonra onun Kur'an'ı anlama yöntemi üzerinde biraz daha detaylı dura-

337 Kuvvetlî, "el-Hâris el-Muhâsibî", 26-29, 30-37.
338 Eserleri hakkında bk.: Kuvvetlî, "el-Hâris el-Muhâsibî", 63-76; İşler, *Muhâsibî ve Fehmu'l-Kur'ân'ı*, 26-28.
Hüseyin Kuvvetlî, Muhâsibî'nin *Fehmu'l-Kur'ân ve Me'ânihi* ve *Mâiyyetu'l-Akl ve Ma'nâhu ve İhtilâfu'n Nâsi fihi* adlı eserlerini tahkik ve şerh ederek ikisini birlikte *el-'Aklu ve Fehmu'l-Kur'an* (Kahire 1970) adıyla yayınlamıştır.
339 Ali Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, İstanbul 1991, 12-13.

lım. Yaşadığı dönemdeki canlı ilmi hayat ve bir yandan ilim medreseleri, diğer yandan da itikadi/siyasî mezhepler arasındaki kıyasıya yarış ve mücadele ortamında o, sistematiğine aklın mahiyetini ve yerini tespit etmekle başlar. Bu amaçla alanında ilklerden olan *Mâiyyetu'l-akl* adlı eserini yazar. Bu kitabın tetkiki sonucunda onun aklı, bir Müslüman olarak düşüncenin ve yaşamın temeline yerleştirdiğini anlıyoruz. Ancak bu akıl, tek başına yeterli olan saf akıl değildir. Bilakis akıl, şu bütünlük içinde kendi yerini alır: Manaların anlaşılması (*fehm*) ve yerli yerince açıklanması (*beyân*) işin başlangıcıdır.[340] Ardından *basîret* ve *marifet* gelir ki bu, dünya ve ahirette faydalı ve zararlı olan şeyleri ayırt edebilmektir. Keza *basîret* ve *marifet*le Allah'ın yücelik ve azameti ve sıfatları yerli yerince kavranabilir.[341] Allah'tan müstağni olmayan akıl, onu ne kadar iyi kavrarsa o kadar akıllı mümin olur. Böyle bir akla sahip kişi, bu özelliğini hayata yansıtarak aklı, dinî ve ahlaki yaşamda da belirleyici bir etken kılar. Böylece din-dünya-ahiret üçlüsünü bir bütün olarak birlikte görür ve birini diğerine tercih etmez.[342] Bu haliyle Muhâsibî, akla, itikadi konuları ahlak alanına taşımada önemli bir fonksiyon yüklerken bir şartı ihmal etmez: Akıl, ilimle birlikte başarıya ulaşır.

Onun fıkhi, kelami ve tasavvufi meseleleri birlikte kendi sisteminde mezcetmiş ve bunları pratiğe aktarmış olması (sufiliğini bir kez daha hatırlayalım) en belirgin tarafıdır. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi o, bu özelliği ile Mutezile, Şia, bazı fakihler ve Hanbeli kelamcılardan ayrılmaktadır. Diğer önemli bir tarafı da bütün bu meseleleri tartışırken daima Kur'an'a dayanmasıdır. Her fırsatta ayetlerden örnekler sunarak, onları bu akli metotla yorumlamaktadır. Bu yüzden onun tanımlamaya çalıştığı aklın, 'bizzat Kur'an (*el-aklu huve'l-Kur'ânu*)'[343] veya 'Kur'ani akıl (*el-aklu'l-kur'âniyyu*)'[344] olduğu sonucuna varılmıştır. *Fehmu'l-Kur'ân*'da usul ile ilgili meseleleri tartışırken işte bu aklı ihmal etmez. Sonuç olarak Muhâsibî'nin bu girişimiyle aklın, Kur'an'ı anlamada Sünnî metodolojiye ciddi ve sistematik bir şekilde dahil olduğunu söyleyebiliriz.

340 Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 208-209.
341 Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 210-13.
342 Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 114-16.
343 Kuvvetli, "el-Hâris el-Muhâsibî", 161, 167.
344 Kuvvetli, "el-Hâris el-Muhâsibî", 166.

Muhâsibî'nin Kur'an'ı anlama yöntemini açıkladığı *Fehmu'l-Kur'an* adlı kitabı, henüz sistemleşmemiş usule dair ilk kitaplardan olması ve daha da önemlisi tasavvuf, kelam, fıkıh hatta ahlaka dair meselelere yer vermesi dolayısıyla alışılan tarzda bir usul kitabı değildir. Diğerlerini bir kenara bırakarak tefsir usulüne dair görüşlerini ele alalım. Yukarıda kısaca tahlil ettiğimiz *Mâiyyetu'l-'Akl* adlı eserinde olduğu gibi burada da öz olarak aklın Kur'an'ı anlamadaki fonksiyonu ve iman-amel ikilisiyle birlikte hareket edildiği takdirde Allah kelamının anlaşılacağını ve bu noktaya ulaşan kişiye Allah'ın başta ilim kapısı olmak üzere 'kapılar' açacağını[345] anlatır. Allah kelamının anlaşılması manasında *fehmu'l-Kur'ân* ya da *fıkhu'l-Kur'ân* kavramını kullanan Muhâsibî, aklın yanında Kitap, sünnet, sahabe ve daha sonrakilerden gelen rivayetlere bol bol yer verir. Bu kaynaklara dayanarak elde edilen sonuçları *fehm, fıkh/tefekkuh, manâ, ilm* kelimeleriyle çok nadir olarak da *tefsîr* kavramıyla karşılar. Buna karşın bilinçli olarak *te'vîl* kavramını, benimsemediği ve eleştirdiği kişilerin yaptıkları yorumlar için kullanmayı tercih ederek yorum bazındaki bölünmenin ilk işaretlerini verir.[346] Daha net olarak, farklı düşünen ve buna uygun olarak Allah'ın kelamını yorumlayanları (*te'vîl*), bazen 'kendini sünnete bağlı zannedenler (Ehl-i Sünnet'ten gafiller)', 'bidatçılar (*ehlü'l-bid'a*)', '*ehlü'd-dalâl*' ve Haşviye (ya da *ehlü'l-haşv*) gibi genel isimlerle, bazen de açıkça Rafiziler, Mutezile ve Hariciler gibi özel isimlerle anar. Bazen de Müşebbihe ve Cehmiye'nin adını anmadan fikirlerini reddeder.[347]

Onun iki açıdan önemli olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi, Kur'an ve tefsir için özel yeri olan mevzularda açıkça Ehl-i Sünnet düşüncesini savunmuş olmasıdır. Örneğin Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu belirtir. Zira o, her şeyin ilki olan Allah'ın kelamıdır (*kelâmu'l-kadîmu'l-evvel*). Dolayısıyla Kur'an'ın yaratılmış olduğunu söyleyenler sapkınlar (*ehlu'd-dalâl*)dır.[348] Kelamullah'ın yüceliğini, *Fezâilu'l-Kur'ân* başlığı altında uzun uzadıya vurgular.[349] Ona göre muhkem ayetler, nesheden, helal-haram, farz ve iman bildiren, kendisiyle amel edilen veya edilmeyen

345 Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 266-70, 322.
346 Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 336, 338, 341, 368, 382.
347 Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 333-43, 356, 363, 370, 384, 390.
348 Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 306-309, 363, 368.
349 Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 271-301.

ayetlerdir. Müteşabihler ise muhkemin dışında kalıp anlamını (*te'vîl*[350]) sadece Allah'ın bildiği ayetlerdir. Son bir ihtimal de Ebu Ubeyde'nin dediği gibi birbirine benzeyen ayetlerdir.[351] Muhâsibî, *Fehmu'l-Kur'ân*'da en büyük yeri nesh problemine ayırmıştır. Nesh, ancak hükümlerde yani emir-nehiy, hadler, cezalarda vs. olur. Bunların içinde tasnife giderek etraflı bir nesh teorisi sunar ki, genel olarak Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği nesh teorisi de bu şekildedir. Onun neshi bu kadar teferruatlı olarak ele almasındaki gaye, neshi kelami meselelere taşıyan Rafiziler, Mutezile ve diğer fırkaların görüşlerini reddetmek ve çürütmektir. Zira Rafiziler, *bedâ* ve *berâ* fikri ile Adem kıssasında olduğu gibi neshin, Allah'ın bildirdiği haberlerde de olabileceğini savunurlar. Muhâsibî, böylesi bir savunuyu '*küfr*' olarak niteler, böyle bir itikadın caiz olmadığını açıklar.[352] Keza neshi Allah'ın sıfatları ve isimlerinde cari kabul eden Mutezile de bundan nasibini alır.[353] *Rü'yetullâh*, büyük günah, şefaat konularında aynı sert tutumu devam ettiren Muhâsibî, kendisinin de içinde yer aldığı grup için genellikle 'biz' ve sadece bir defa *Ehl-i Sünnet* kavramını, diğer bütün mezhepler için de yukarıda belirttiğimiz gibi ya çeşitli sıfatları veya bizzat isimlerini kullanır.[354]

Muhâsibî'nin ikinci önemli yanı ise, Kur'an'ın hitaplarını ve nazmını tasnife tabi tutmasıdır. Buna göre Kur'an hitapları *takdîm-te'hîr*, *âmm-hâss*, *muhkem-müteşâbih*, *mevsûl-mefsûl*, *garîbu'l-luga*, *zâhir-bâtın*, *hadd-matla'*, *Mekkî-Medenî*, *idmâr*, *emsâl*, zait harfler, manası sünnet ve icma ile bilinenler, manası tek başına anlaşılmayıp sure bütünlüğü içinde anlaşılanlar gibi kısımlara ayrılır.[355] Ayette 'kendilerine hikmet verilenler'[356] olarak tanımlanan kimseler, Kur'an'ın bu özelliklerini bilenlerdir.[357]

Onun açık bir şekilde Ehl-i Sünnet içinde yer aldığını anlamaktayız. Bir karşılaştırma yapılması durumunda Muhâsibî ile

350 Muhâsibî, burada *te'vîl* kavramını Al-i İmran suresi 7. ayetine dayanarak, 'bir şeyin hakikatini bilmek' anlamında sadece Allah için kullanır.
351 Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 326-31.
352 Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 332, 333-42, 363, 368, 370.
353 Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 332, 370.
354 Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 356, 368, 370-74.
355 Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 325-30, 357, 394, 398, 476, 487, 488, 392.
356 2 Bakara 269.
357 Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, 327.

Zerkeşî (ö. 794/1391) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi daha sonraki usul müellifleri arasında çok fazla bir fark olmadığı görülecektir. Hicri üçüncü yüzyılda Kur'an ilimlerinin henüz teşekkül ettiği bir dönemde Muhâsibî, Ehl-i Sünnnetin Kur'an ve tefsir anlayışının şekillenmesinde önemli bir adım atmıştır. O güne kadar tartışılan meseleleri derli toplu bir şekilde sunması bir yana, aklı, bu grubun yorum faaliyetine katmıştır. Mutezile'ye muhalif ve selefi bir sufi oluşu, akla farklı bir bakış ve fonksiyon yüklemesine sebep olmuştur. Her şeyden önemlisi bu alanda bir başlangıç yapmasıdır. Bu bize aklı, Kur'an'ı anlamada sadece Mutezile'nin ön plana çıkarmadığını gösterir. Son olarak Kur'an'ı anlamada toplumsal bölünmenin ilk dönemlerden itibaren başladığına şahit olmaktayız. Belki de tefsir tarihinin temelleri, bu anlamdaki siyasal saiklerle atılmıştır demek doğru olacaktır.

Yukarıda anlattığımız Ehl-i sünnetin önde gelen iki ismi arasında kısa bir değerlendirme yapmak gerekirse diyebiliriz ki, İbn Vehb ve Muhâsibî İslam düşüncesinin klasik dönemine damga vurmuş olan iki ana zihniyet damarını, ilim anlayışını, ondan neşet eden yaklaşımı ve metodolojiyi aynı mezhebi çatı altında temsil etmektedirler. Bu iki yaklaşım nakilci-akılcı (rivâyet-dirâyet), başka bir ifadeyle nasçı-yorumcu yaklaşımdır. Ehl-i sünnet dairesindeki bu iki büyük şahıstan İbn Vehb nasçı ve rivâyetçi kanadı, Muhâsibî ise akılcı ve yorumcu kanadı temsil etmektedir. Muhasibî'nin yorumu (*te'vîl*), Kur'an'ı merkeze alan ya da Kur'an'la eğitilmiş bir akıl vasıtasıyla yapılan yorumdur, dolayısıyla hicri ilk asırda reddedilen te'vil değildir. Buna göre 'tefsîr' kavramının dar çerçevesi genişleyerek 'te'vîl' kavramının mefhumuna yaklaşmış, te'vîl de meşru çerçeveye yavaş yavaş kavuşmaya başlamıştır. Kavramın tam bir meşruiyet kazanması, Mâturidî eliyle olacaktır.[358]

c. İbn Kuteybe ve Sünnî Tefsir Ekolüne Katkısı

Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî (ö. 276/889), Abbasi iktidarının güçlü döneminde rivayetlere göre Bağdat'ta ya da Kufe'de 213/828 tarihinde doğdu. Ömrünün büyük kısmını Bağdat'ta geçirdi. O sıralarda Bağdat'taki ilmi can-

358 Geniş değerlendirme için bk.: Çalışkan, "Tefsir Usûlü'nün Oluşum Sürecinde İlk Yazılı Kaynaklar", 57 vd.

lılığa rağmen siyasî istikrarsızlık vardı. Hem ilmi hem de siyasî olarak merkezi bir konumda olan bu şehir, 892 de yeniden hilafet merkezi oldu. Yine bu tarihlerde Abbasiler Mutezile'yi resmi mezhep kabul etmiş, buna karşı olarak da Ehl-i Sünnet'in tepkisi yoğunlaşmıştı. İbn Kuteybe, burada zamanın meşhur bilginlerinden iyi bir eğitim aldı. Daha sonra bir yandan ilim kürsülerinde talebeler yetiştirirken diğer yandan da çoğu Kur'an ve hadis alanında olmak üzere elliye yakın kitap telif etti. Bir ara Dînever'de kadılık görevinde bulundu. Bu görevi ne zaman ve niçin aldığı ve ne kadar yürüttüğü konusu tartışmalıdır. Ancak el-Mu'temid (256-278) zamanında vezir olan Ubeydullah b. Yahya b. Hakan'la (ö. 263/877) olan yakınlığı sebebiyle bu görevi almış olma ihtimali yüksektir. İbn Kuteybe, Bağdat'ta vefat etti. Zamanında *halku'l-Kur'ân*, Allah'ın sıfatları ve kulların fiilleri gibi meseleler çok tartışılıyordu. Bu nedenle o da bir çok alim gibi zamanın siyasî ve dinî münakaşalarından nasibini almış ve 'yalancı', Kerramiye'den ve Müşebbihe'den olmakla itham edilmiştir. Ancak onun Ehl-i Sünnet'ten olduğu kabul edilmiştir. *el-İhtilâfu'l-Lafz ve'r-Reddü ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* ve *Kitâbu'r-Redd ale'l-Kâili bi Halki'l-Kur'ân* adlı eserleri de bunun kanıtı gibidir.[359]

İbn Kuteybe'nin tefsir usulüne dair sistematik bir kitabı yoktur fakat, tefsir usulü ya da Kur'an ilimlerinin bazı meselelerine dair özel eser yazmıştır. Kur'an'ın müşkilleri hakkındaki eseri bunlardan birisi olup, Ehl-i Sünnet'in tefsir nosyonunun gelişmesinde önemli katkılar sağlamıştır. Zira *müşkîller* Kur'an'ın anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla kısmi mevzuların anlaşılmasında geliştirilen yöntem, Kur'an'ın anlaşılması ve tefsirindeki genel yöntemin oluşturulmasına büyük katkısı olacaktır. Devrin ilmi geleneği de bütüncül bir tefsir usulü yazmak fikrinden uzaktı. Zaten onun önemi özel meseleleri derinlemesine mercek altına alarak Ehl-i Sünnet paralelindeki görüşlerini detaylı bir şekilde sunması farklı görüşleri ise reddetmesinden ibarettir. Onun Ehl-i Sünnet grubu içinde sayılmasına neden olan göstergeler, sadece yöntemle ilgili değildir. Bunlara

359 İbn Kuteybe ve ona yöneltilen ithamlar hakkında bk.: Kurt, *İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı*, 73-90, 199; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 350-52; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 294-302; es-Seyyid Ahmed Sakr, "Mukaddime" *Te'vilu Müşkili'l-Kur'ân*, 2-87.

Allah'ın dilemesi, Kur'an'ın mahluk olmadığı, Allah'ın kıyamette görüleceği, Ebu Bekr ve Ömer'in tafdiliyeti gibi kelami konuların kabulü[360] de dahildir.

İbn Kuteybe'nin *Tevîlu Müşkili'l-Kur'ân* adlı eserinde Sünnî Kur'an yorumundaki gelişimin izlerine rastlamaktayız. Dolayısıyla o, kendisinden öncekilerle sonrakiler arasında bir geçiş noktasıdır. Kur'an yorumu için Muhâsibî'nin kullanmaktan özenle kaçındığı *te'vîl* kavramını o, özellikle kullanır. *Selef* dediği sahabe, tabiin ve onlardan sonrakilerin yorumları için çoğunlukla *tefsîr* ve bunu yapanlara *müfessir*, bazen de *te'vîl* der.[361] Dolayısıyla seleften sonrakilerin (*mütekellifûn* veya *muahharûn*) rivayete dayanmaksızın yaptığı yorumlar, *te'vîl*den başkası değildir. Onun tefsir ve müfessir tanımlamalarını bilinçli olarak selef için kullanmasında ilginç bir sebep vardır: Kur'an'ın itibar edebileceğimiz yazılı metni ve okunuş biçimini son arzadaki haliyle okuyan onlardır. Bunun dışında bir yazım ve okuma caiz değildir. Bu hükmüyle o, özellikle Şia'nın Kur'an'ın tahrif edildiği iddialarını ve o zamanki İslâm dünyasında özellikle Arap olmayanlar (*'acem*) arasındaki değişik okuyuş ve yazılışları (*şâzz*) saf dışı etmek istemiş olmalıdır. Bu yüzden o *imâm* mushafını esas aldığını vurgulamıştır.[362] Kur'an'ın tefsirinde de böyle bir durum vardır. Buna göre, "*selefin* ya da *mütekaddimînin* tefsir etme hakkı vardı, ama bizim (*mütekellifûn*) öyle bir hak ve yetkimiz yoktur."[363] Böylece tefsir ilminde *mukaddem /mukaddemûn* ve *muahher/muahherûn* ayrımı[364] artık tarihsel yerini almıştır.

Bu durumda yapılacak şey, ayetlerin anlamını öncekilerin yorumladığı şekliyle almak ve Kur'an'ın gramatik yapısı, hitaplarının ve lafızlarının taksimini yapmaktır. İbn Kuteybe de bunu yapmış ve Muhâsibî'nin yöntemini biraz daha geliştirmiştir. O, Kur'an'ın lafızları ve gramatik yapısına, aynı konudaki bazı ayetlere ilişkin rivayetlerdeki çelişki, tutarsızlık ve kasıtlara cevap verme peşindedir. Bu çabasıyla Kur'an'ın lafız ve gramatik yapı-

360 İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadis*, 12, 22, 28-33, 217, 239-41.
361 İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, 42, 73, 103, 145, 151, 153, 163, 186, 205, 210, 258, 262, 309, 334.
362 İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, 57-58, 60, 81-82.
363 İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, 42.
364 İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, 42, 205.

sında umumi bir tutarlığa ulaşmayı istemektedir. *Hurûf-i mukatta'a* dışındaki müteşabih kavramını da Mutezile'nin anladığı şekliyle, 'birbiriyle çelişkili gibi görülen ayet ve lafızlar' olarak almakla[365] selefden ayrılmaktadır. Bu noktada onun Ehl-i Sünnet ya da orta yol düşüncesinin tefsir anlayışı için önemli bir yanı daha ortaya çıkmaktadır. Abbott'un da vurguladığı gibi[366] o, baştan beri muhafazakar çevrelerde *müteşâbih*ler konusunda var olan olumsuz tutumu değiştirecek bir adım atmış ve Kur'an'ın *müşkil, mecâz* ve *müteşâbih*lerinin makul ve makbul bir te'vilini oluşturmaya çalışmıştır. Hatta bu çabasıyla İbn Kuteybe, Mutezile'nin te'vil yöntemine benzer bir yöntem uygulamış gibi gözükse bile[367] yine de o, Mutezile (ve diğer mezheplerin) karşıtı olarak Sünnî tarafı temsil etmektedir.

İbn Kuteybe'nin bu yaklaşım ve yöntemi, kendisinden sonra Mâturîdî tarafından bariz bir şekilde tefsirde uygulamaya konulacaktır. Zira tıpkı *te'vîl* kavramında olduğu gibi artık inkar edilemez bir şekilde ilmi araştırmalar ve tartışmalarda müstağni kalınamayan konuların 'kabul edilebilir' bir çözümünün bulunması gerekliliği hissedilerek hal çaresi aranmıştır. Bu cümleden olmak üzere Sünnî ekol te'vil, müteşabihler ve diğer konularda kendi ilkelerini oluşturmaya gayret etmiştir. İbn Kuteybe'nin yaptığı da bundan ibarettir.

İbn Kuteybe, *Te'vîlu'l-Muhtelefi'l-Hadîs* adlı eserinde geliştirdiği diğer mezheplere karşı polemikçi tavrının[368] aksine *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân*'da daha sakin ve mutedil davranır. Hatta zaman zaman fikirlerini eleştirdiği mezheplerin adını bile anmaz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kur'an ayetlerine dayanarak insan iradesini fiillerde ön plana çıkaran Mutezile'yi *Ehlü'l-kader*[369] ismiyle ve ayetlerin umumiliğini göz ardı edip tahsise gitmek suretiyle Ebu Bekr ve Ömer'i 'zalim' olarak niteleyen aşırı Şiî gruplara kız-

365 İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, 94-102.
366 Abbott, *Studies in Arabic Literary Papri*, II, 113.
367 Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, 173-74.
368 Bu eserinde İbn Kuteybe, Havaric, Kaderî (kaderi reddeden Mutezile), Mufâvıd, Rafıza'nın isimlerini anarak Kur'an ayetlerini yanlış yorumladıkları için sert eleştirilerde bulunur ve bu mezheplere karşı Ehl-i Sünnet ya da Ehl-i hadisi öne çıkarır. Bk.: *Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadîs*, 11-19, 22, 24 vd., 33, 49, 61-70, 217.
369 İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, 123.

gınlığını "Müslüman olarak isimlendirilen bir grup ..."[370] şeklinde isim vermeden dile getirir. Genellikle bu tür yorumlar için *tahrîfu'l-câhilîn* veya *galâtu'l-müteevvilîn* sıfatlarını kullanır.[371] Son iki isimlendirme ile onun, kim olursa olsun fark gözetmeden hepsini aynı kategoriye dahil ederek, kendisini belirleyici ve hüküm verici bir konumda gördüğü anlaşılmaktadır. Öyle ki onların adını bile anma gereği duymamaktadır. Haliyle bu bize, onun mensup olduğu tarafın siyasî olması bile fikri bakımdan hakim güç durumunda olduğunu gösterir. Burada bir kez daha yorum psikolojisini anmak zorundayız. Egemen tarafın yorumu daima doğru, azınlığınki ise İbn Kuteybe'nin ifadeleriyle 'tahrif' veya en azından 'yanlış'tır. Bu tespitimizi bir tarafı kınamak veya hakir görmek için değil, bilakis evrensel bir olgu olarak kabul etmek gerekir. Nitekim yukarıda sahabe döneminde de benzer tavır alışların varlığından bahsetmiştik. İbn Kuteybe'nin kendinden emin ve rahat bir tavır alışı onun içinde bulunduğu psikolojik durumdan kaynaklanır.

İbn Kuteybe'nin geliştirmeye çalıştığı yönteminde lafız ve manalara ilişkin farklı te'villerin sadece Kur'an için söz konusu olmayıp bütün vahiy metinleri için ortak bir özellik olduğunu kabul etmesi[372] etkili olmuştur. Görüldüğü gibi tarihsel süreçte gruplar arasındaki sert tutum ve davranışlar zamanla törpülenerek, farklılıkları anlayışla kabul etmeye doğru bir eğilim ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunu sadece bir sezgi olarak kabul etmek mümkün değildir. Zira Muhâsibî ve İbn Kuteybe'nin temsil ettiği çizgiye mensup ulema, durumu kabullenmenin bir sonucu olarak o ana kadar geliştirilen teoriyi ciddi bir tefsirde uygulama zarureti hissetmiş olmalıdır. İşte Mâturîdî'nin tefsirinin ortaya çıkışında bu saiklerin etkili olabileceğini düşünüyoruz.

d. İmam Mâturîdî ve *Te'vilâtu'l-Kur'ân* Adlı Tefsiri

Ebu Mansûr Muhammed b. el-Mâturîdî (ö. 333/944) Samaniler/Samanoğulları zamanında Semerkant'ta dünyaya geldi. Zamanın meşhur ulemasından dersler aldı, onlar kadar da meşhur talebeler yetiştirdi. Maverâünnehir ve çevresine damgasını vur-

370 İbn Kuteybe, *Te'vilu Müşkili'l-Kur'ân*, 260.
371 İbn Kuteybe, *Te'vilu Müşkili'l-Kur'ân*, 66, 98, 100, 102, 103, 261.
372 İbn Kuteybe, *Te'vilu Müşkili'l-Kur'ân*, 103.

muş, İslâm düşüncesinin istikrara kavuşmasında, Ehl-i Sünnet itikadının ve özellikle de Hanefîliğin Türkler arasında yayılmasında önemli bir misyonu yerine getirmiştir. Ona asıl şöhreti sağlayan ise, Ebu Hanife'nin kısa ve öz olarak açıkladığı itikadi konuları sistematize ederek yorumlaması ve daha sonra bu çabasının Sünnî anlayışın iki kanadından biri olarak Maturidilik'le (*Mâturîdiyye*) anılmasıdır. Başta kelam ve fıkıh olmak üzere değişik ilim dallarında bir çok eser telif etmiştir. Bu eserler içinde en meşhur olanları *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vilâtu'l-Kur'ân* adlı tefsiridir.[373]

Mâturîdî, çağdaşı Eşarî (ö. 324/935) kadar tanınmamış, bundan muhteşem tefsiri de nasibini almıştır. Klasik kaynaklar da onun hakkında yeterli bilgi vermemiştir. Buna günümüzde yazılan en meşhur tefsir tarihi olan Zehebi'nin *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn* adlı eseri[374] de dahildir. Türk asıllı olması, yetiştiği Semerkant'ın hilafet merkezine (Bağdat), Mekke ve Medine gibi dinî-ilmi merkezlere uzak olması, takipçisi olduğu Ebu Hanife'nin şöhretinin gölgesinde kalması ve ondan sonraki yüzyıllarda yetişen etkili alimlerin Eşarî'nin takipçisi olmaları onun geri planda kalışının nedenleri arasında sayılanlardır.[375]

Mâturîdî'nin tefsiri *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne* ve *Te'vilâtu'l-Mâturîdiyye fî Beyâni Usûli's-Sünneti* ve *Usûli't-Tevhîd* adlarıyla meşhurdur. Bu tefsir, Ehl-i Sünnet prensipleri doğrultusunda Kur'an'ı baştan sona yorumlayan ilk tefsirdir.[376] O, sistematiğine uygun olarak vahye dayalı kesin bir delil olmaksızın, kendisi ve başkaları tarafından Kur'an ayetlerine getirilen yorumlar için özellikle *te'vîl* veya *kâle ehlu't-te'vîl* kavramını kullanmış, bu tip yorumları ve açıklamaları *tefsîr* olarak isimlendirmekten sakınmıştır. Onun bu yöntemi Zemahşerî'nin (ö. 528/1133) *el-Keşşâf*ına ve Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606 /1209) *Mefâtihu'l-Gayb*'ına örnek olmuştur. Bundan dolayı bu tefsirin

373 Mâturîdî'nin hayatı, eserleri ve fikirleri hakkında geniş bilgi için bk.: Özdeş, *İmam Mâturîdî'nin Te'vilâtu Ehli's-Sünne Adlı Eserinin...*, 16-50; Kırca, "İmam Mâturîdî'ye Göre Tefsir ve Te'vîl Kavramları", 156-71.

374 Zehebî'nin kapsamlı kitabında Mâturîdî'den hiç bahsetmemesi, manidar bulunmuş ve esefle karşılanmıştır (Kırca, "Mezhebi Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", 60). Bunun haklı bir tepki olduğu açıktır.

375 Özdeş, *İmam Mâturîdî'nin Te'vilâtu Ehli's-Sünne Adlı Eseri ...*, 21-22.

376 Kırca, "İmam Mâturîdî'ye Göre Tefsir ve Te'vîl Kavramları", 156-57; Kırca, "Mezhebi Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", 60.

adına *Te'vîlât* denilmiştir. Bu isimlendirmenin bizzat müellif tarafından yapılıp yapılmadığı kesin olarak bilinmemekle[377] birlikte bu tefsire en uygun isim budur. Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, hadisler, sahabe ve sonrakilerin açıklamaları onun riayet ettiği başvuru kaynak sırasıdır. Tefsir ilminin klasik döneminin ileri gelen imamları bu tefsirde yerlerini almışlardır. Bunlar içinde Ebu Hanife'nin onun yanındaki saygın ve tartışmasız konumu özel bir anlam ifade eder. Bazen düşüncelerini eleştirmesi ve reddetmesi[378] dışında Hasan Basrî de benzer bir yer işgal eder. Ancak İmam Şafi'nin aynı konumda olduğunu söylemek zordur, üstelik onu eleştirmekten[379] de geri kalmaz.

Tefsirdeki sistemi geleneksel olmakla birlikte rasyonel ve kritikçidir. O halde, tam sistematik bir tefsiri olmadığı için İbn Kuteybe'yi saymayacak olursak, tefsirde rasyonel ve eleştirel yöntemi ilk uygulayanın Mâturîdî olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden onun yöntemini iki kısma ayırmak mümkün olmaktadır. Birincisi klasik yöntem olan rivayetleri aktarmak veya bunlara dayanarak açıklamalar yapmak *(tefsîr)*, ikincisi ise bizzat kendi bilgisi ve tefekkürüne dayalı olarak ortaya koyduğu *te'vîl* yönteminin uygulaması olan yorumlardır.[380] Tefsirin ağırlık kısmı, hem kendisinin hem de diğer müfessirlerin yaptığı bu ikinci tür yorumlardan oluşmaktadır. Kendisinin farklı açılımlarını ve başkalarının yorumlarını tefsire taşırken *yahtemilu, câizun, yecûzu* tabirlerini kullanır. O te'vili de Kur'an ve hadislerin umumi anlamına aykırı olmamak şartına bağlamıştır.[381] Bunlara ilaveten meseleleri izah sadedinde güçlü bir şekilde akli ve filolojik izahlar yapar, ancak geleneğin aksine Arap şiirine çok az müracaat eder.[382] Bu yaklaşım biçimi Mutezile'nin yöntemine benzer. Allah'ın fiil ve sıfatları, *yed, istivâ, vech* gibi müteşabihleri[383]

377 Özdeş, *İmam Mâturîdî'nin Te'vîlâtu Ehli's-Sünne Adlı Eseri* ..., 33, 52, 65-72.
378 Mâturîdî, *Te'vîlât*, vr. 229a.,227b, 483b, 642b.
379 Mâturîdî, *Te'vîlât*, vr. 83b, 131a, 765b, 766b.
380 Özdeş, *İmam Mâturîdî'nin Te'vîlâtu Ehli's-Sünne Adlı Eseri* ..., 54-55.
381 Kırca, "İmam Mâturîdî'ye Göre Tefsir ve Te'vil Kavramları", 163-66.
382 Özdeş, *İmam Mâturîdî'nin Te'vîlâtu Ehli's-Sünne Adlı Eseri* ..., 104, 110. Örnekler için: Mâturîdî, *Te'vîlât*, vr. 3a-b, 44a, 812a, 813a, 906b.
383 Mâturîdî, müteşabih ayetleri Allah'ın isim ve sıfatları, ahiret hayatı ile ilgili ayetler ve huruf-i mukatta'a olarak kabul eden selefin düşüncesine yakındır. Ama onların izahında rivayetler yanında mecazi olarak alıp akli izahlarla çözümü zor yanları aşmaya çalışır. Bk.: Mâturîdî, *Te'vîlât*, vr. 72a, 98a-b, 100a, 140a, 141a, 183a, 266a, 457a, 574a, 647b, 648a.

literal almayıp mecazen açıklaması[384] bunların başında gelir. İnsanın iyiyi ve kötüyü ya haberle veya akılla bilebileceğini savunması[385] da onlarla olan fikri yakınlığa örnektir. Büyük günah işleyenin (*mürtekibu'l-kebîre*) durumu,[386] Allah'ın görülmesi (*rü'yetullah*),[387] şefaat,[388] insan fiillerini Allah'ın yaratması,[389] iman-islam,[390] kaza-kader[391] gibi meselelerde Sünnî esaslara bağlı olarak yaptığı yorumlar ve diğer mezheplere karşı giriştiği uzun münakaşalar oldukça dikkat çekicidir.

O halde Mâturîdî'nin kendinden öncekilerin işaretini verdiği *tefsîr-te'vîl* ayrımını kesin bir şekilde yaptığını söyleyebiliriz. Onun bu ayrımı, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, başta Ehl-i Sünnet'e mensup olanlar olmak üzere "müfessirleri büyük bir sıkıntıdan kurtarmış ve onlara Kur'an yorumunda rahat hareket edebilmenin fikri ve itikadi dayanağını sağlamıştır."[392] Şöyle ki,

> Tefsir, Rasulullah'ın ve sahabenin yorumudur. Te'vil ise, bunların dışında alimlerin yorumudur. Tefsirde kesinlik olmasına rağmen, te'vilde böyle bir durum söz konusu değildir. Te'vilde ihtimaller vardır bu nedenle de Kur'an yorumunun çağlara göre değişmesi mümkündür. Te'vilde kesinlik olmadığı için de yorumun çağlara göre değişmesi imana zarar vermez. Yorumun zamanla değerini yitirmesi, Kur'an'ın değerini düşürmez.[393]

Böylece Mâturîdî, o zamana kadar geliştirilen tefsir usulü teorisini bir bütün halinde Kur'an'ın tümünün yorumunda uygulayarak hem tefsir tarihi açısından hem de Ehl-i Sünnet açısından doruk noktaya ulaşmış ve yeni bir tefsir anlayışının kapısını açmıştır. Zemahşerî, Nesefî (ö. 710/1310), Gazalî (ö.

384 Mâturîdî, *Te'vîlât*, vr. 44a, 191a, 225a, 253a, 457a, 507a-b, 566a, 613b, 670b, 672b, 718b, 727b, 802b, 821b, 885a.
385 Mâturîdî, *Te'vîlât*, vr. 888b.
386 Mâturîdî, *Te'vîlât*, vr. 22a, 62a, 65a, 134a, 136b, 145a, 158a, 162b, 244a, 328a, 380b, 409b.
387 Mâturîdî, *Te'vîlât*, vr. 225a-b, 266a, 738a, 852b.
388 Mâturîdî, *Te'vîlât*, vr. 149a-b.
389 Mâturîdî, *Te'vîlât*, vr. 760a.
390 Mâturîdî, *Te'vîlât*, vr. 584b.
391 Mâturîdî, *Te'vîlât*, vr. 17a, 97b.
392 Kırca, "İmam Mâturîdî'ye Göre tefsir ve Te'vil Kavramları", 165; Kırca, "Mezhebi Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", 60.
393 Kırca, "Mezhebi Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", 60. Ayrıca bu ayrımın çağımız için ayrı bir değerinin olduğu açıklaması için bk.: Kırca, "İmam Mâturîdî'ye Göre tefsir ve Te'vil Kavramları", 169-71.

505/1111) ve Alûsî (ö. 1270 /1854) örneklerinde olduğu gibi Mâturîdî'den sonra bu tarz tefsirleri daha fazla görmek mümkün olacaktır.

Buradan bir başka sonuç daha elde ediyoruz: Tefsir tarihinde erken dönemlerde ortaya çıkmış olan te'vil, mezheplerden birine ya da bir kaçına ait bir yöntem değildir, bilakis hepsinin başvurduğu bir yöntemdir. Bunun bir çıkış yolu olarak keşfedildiğini söyleyebiliriz. Zira rivayete bağlı tefsir zamanla yeterli olmamıştır. Her mezhep kendi sistematiğini Kur'an'la teyit etmek isterken çıkmazlara düşmesi üzerine yorumun sahasını genişletme ihtiyacı duymuştur. Bu durum, tefsirden te'vile geçişin ilk adımıdır.[394] Değişik grupların ortaya çıkışıyla birlikte önlenemez bir şekilde Kur'an'ın farklı ve zaman zaman da keyfi yorumlanışı (te'vîl edilişi) karşısında bunu bir prensibe bağlamak lüzumu hissedilmiştir. Aslında bütün mezheplerin kendine tefsir teorisi belirlerken gerçekte te'vilde tutacakları yolu belirledikleri bile söylenebilir. Mâturîdî, bunun en iyi örneğidir. Böylece, "çeşitli tezahürleriyle İslâmi te'vil telakkisi Kur'an-ı Kerim'in ruhuna ve hedefine uygun, nev-i şahsına münhasır bir tarzda İslâm'ın kendi kültür potası içinde şekillenmiştir."[395]

Mâturîdî, başta Mutezile olmak üzere diğer mezhepler karşısında şekillenen Ehl-i Sünnet'in iki önemli kolundan biri olan Maturidiliği (*mâturidiyye*) sistemleştirdi. Şia'nın aşırılığı ve Mutezile'nin akıl-nakil çatışmasına dayalı düşüncesi karşısında Sünnî orta yolun kökleşmesinde onun rolü büyüktür.[396] Ehl-i Sünnet'in diğer kolu olan Eşariliğin (*eş'ariyye*) de Sünnî tefsir teorisinin gelişmesinde önemli yeri vardır.[397] Bu kola mensup alimlerin geliştirdikleri tefsir nosyonunda selefi anlayışa daha bir yakınlık olsa da nihai olarak Maturidilik ile büyük bir fark ve

394 Karmış, *Tefsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi*, 143-44, 147, 196.

395 Karmış, *Tefsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi*, 190.

396 Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, I, 409-13; Özdeş, *İmam Mâturîdî'nin Te'vilâtu Ehli's-Sünne Adlı Eseri ..*, 29-30.

397 Tehâmî Nevra, *el-İtticâhâtu's-Sunniyye ve'l-Mu'tezliyye fi Te'vîli'l-Kur'ân*, 67-96, 351-52, 365.
Tehâmî, bu çalışmasında, az da olsa Maturidiliğe yer vermiş olmakla birlikte, Eşariliğin Kur'an'ı te'vil anlayışını Ehl-i sünnetin asıl temsilcisi gibi takdim etme gayreti içindedir. Verdiği örnekler de ağırlıklı olarak tefsir dışındaki kaynaklardır. Aynı fikirde olmadığımız gibi, birini diğerinden ayırmak ya da övmek gibi bir çaba içinde olmayı uygun bulmuyoruz.

özellikle çatışma yoktur. Her iki mezhep ana meselelerde ittifak etmiş ve daha önemlisi biri diğerini bidatçı, sapkın gibi olumsuz ve dışlayıcı sıfatlarla adlandırmamıştır.[398] Yine her iki kolun da siyasî meselelerde yakın paradigmaları savunması çatışma kapısını kapatan en önemli nedendir. Çalışmamızda bu yakınlıktan dolayı ve şartları zorlamamak için Ehl-i Sünnet'i temsilen Mâturîdî'nin *Te'vilâtını* örnek tefsir olarak aldık.

Mâturîdî tefsirinde Ehl-i Sünnet dışındaki mezheplere karşı tutumu ve eleştirilerini muhafaza etmiştir. Bu çerçevede en fazla Mutezile, sonra Hariciler[399] ve Şia (bazen Şia yerine *ashabu'l-imâme* ve *Ravâfız*),[400] çok az olarak Müşebbihe, Cehmiye, Mürcie, Kaderiye, Karamita, Kerramiye, Batınıyye ve felsefecilerin[401] görüşlerini nakli ve akli delillerle çürütmeye çalışmıştır. Aynı tepkiyi İslâm dışı diğer din ve mezheplere de göstermiştir.[402] Sünnî paradigmaya kesin bağlılığına rağmen çok özel durumlar[403] dışında genellikle diğer fırka ve gruplara karşı aşırı mutaassıp ve çok sert bir tutum sergilemez.[404] Ancak mezheplerin adını anarak yaptıkları te'villere yer verdikten sonra, bazen şaşırtıcı bir şekilde onların dışındaki te'villeri 'Müslümanların görüşü (*kavlu'l-müslimîn*)' diye adlandırır.[405] Muhtemelen o bununla Mutezile, Hariciler, Şia ve Batınîyye dışında orta yolu takip edenleri kasteder. Çünkü Ehl-i Sünnet dışındaki mezheplere karşı olan yorumu sunarken 'bize göre (*'indenâ*)', 'mezhebimize göre (*'alâ mezhebinâ*)', 'tevhid ehlinin (*el-muvahhide/ehlü't-tevhîd*) yorumu' ifadesini kullanır. Böylece onların hepsini bir cephe, *ehlu't-tevhîdi*[406] de bir cephe olarak görür. Mesela; Allah'ın

398 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, 71-72.
399 Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 136b, 183a, 244a, 512a, 517a, 642b, 650a, 671b, 720a, 761a, 773b, 900b.
400 Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. (Ravâfız dahil) 111b, 112a, 140b, 220a, 482b, 584a, 668b, 691b, 773a.
401 Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 39b, 75b, 80a, 102b, 143a, 171b, 224b, 279a, 324a, 457a, 548a, 591a, 605a, 647b, 722a, 879a, 890b.
402 Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 3a, 22a, 39b, 52b, 58a, 80a, 84b, 97b, 98a-b, 100a, 104a, 112a, 136b, 140a, 141a, 143a, 148a, 158a, 162b, 183a, 191b, 218b, 220a, 221b, 224b, 244a, 266a, 279a, 313b, 324a, 331b, 352a, 399a, 412a, 439a, 482b, 485b, 493b, 591a, 605a, 609a, 776a, 890b.
403 Örneğin; Hariciler'e yönelik sert açıklamalar için bk.: Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 98a-b, 140a, 183a.
404 Özdeş, *İmam Mâturîdî'nin Te'vilâtu Ehli's-Sünne Adlı Eseri ...*, 245.
405 Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 517a, 548a.
406 Örnek için bk.: Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 846a, 853a.

ahirette görülmesi (*ru'yet*) konusunda "Ehl-i tevhid ihtilaf etmemiştir." derken Ehl-i Sünnet'i kastettiği kesindir. Zira aynı yerde ru'yeti kabul etmeyenleri ve görüşlerini ayrıca tartışmaktadır.[407] İlginçtir ki o, tefsirinde *Ehl-i Sünnet* kavramını hiç kullanmamıştır. Bunun yerine Mutezile'nin de kendisi için kullanmayı uygun bulduğu *ehlü't-tevhîd* kavramını hem de çok sıklıkla kullanmıştır. Halbuki o tarihte hem Ehl-i Sünnet kavramı, hem de Ehl-i Sünnet mezhebi vardır. Şunu kesin olarak söyleyebiliriz ki Mâturîdî'nin tefsirindeki açıklamalar tamamen Ehl-i Sünnet'in genel ilkelerine uygun olup en büyük rakibi ve hasmı Mutezile'dir.[408] Öyle ki Mutezile'nin tartışmadığı görüş ve düşünceleri kalmamış gibidir. Bunlara *b'azu ehli't-te'vîl* ve *b'azu ehli'l-kelâm* diyerek bu mezheb içindeki farklı görüşleri ve Mutezilî alim Cafer b. Harb'le girdiği tartışmaları da eklersek söylemek istediğimiz daha iyi anlaşılacaktır. Onun döneminde Mutezilî düşüncenin etkinlik kazanması, ciddi bir sistem ve yorum yöntemi getirmiş olması, münakaşaya değer olarak onları birinci sıraya almasında etkili olmuş olmalıdır. Cafer b. Harb (ö. 236/851) dışında hiçbir Mutezilî alimin ismini anmaması ilginç ayrıntılardan birisidir.

Bütün bunların ardından bir kez daha *Te'vîlât*ın tefsir tarihinde bir dönüm noktasını belirlediğini, ilgisiz, ölçüsüz ve rastgele tefsire bir düzen ve sistem getirdiğini, toplumun Kur'an algısını siyasî ve mezhebî aşırılıkların elinden kurtardığını söyleyebiliriz. Ne kendi ne de önceki dönemlerin siyasî yönetimlerinin adları ve yaptıkları tefsire girmediğinden bu anlamdaki ideolojik kıskaçtan uzaktır. İlerde de görüleceği gibi, onun için önemli ve esas olan, fikirler ve onların tartışmaya değer olup olmamasıdır. Sonuç olarak, "İmam Mâturîdî, kendisinin te'vil ve tefsir anlayışına uygun olarak, akıl ve nakli belli bir sistematiğe göre anlamlı bir şekilde uzlaştırarak Kur'an'a getirdiği yorumlarla, Kur'an'ın statik ve donuk bir mesaj olmayıp dinamik, zaman içinde ve zamanla beraber akan, insanlığın problemlerine çözüm getiren ilahi bir mesaj olduğunu gösterme noktasında önemli bir çığır açmıştır."[409]

407 Mâturîdî, *Te'vîlât*, vr. 853a.
408 Örnekler: Mâturîdî, *Te'vîlât*, vr. 61a, 62a, 65b, 87a, 100a, 134a, 225a, 226a, 230a, 244a, 266a-b, 267b, 273b, 283a, 297a, 328a, 354b, 375a, 404a, 409b, 632b, 679a, 684b, 720a, 747b, 805a, 876a, 900b.
409 Özdeş, *İmam Mâturîdî'nin Te'vîlâtu Ehli's-Sünne Adlı Eseri* ..., 28.

Görüldüğü gibi Ehl-i Sünnet, orta yolu tespit etme ve ona sıkıca sarılma gayretini başından beri muhafaza etmiştir. Buradaki kısa analizden de anlaşılmıştır ki bu mezhebin bakış açısıyla telif edilen Kur'an ilimleri ile ilgili eserler ve tefsirler de bu gayreti bünyesinde barındırmıştır. Bu noktada Ehl-i Sünnet'in diğer mezhepler karşısında daha mutedil bir tutum sergilediğini bir kez daha vurgulayalım.[410] Buna rağmen dozu ister sert olsun ister yumuşak, muhaliflere karşı yapılan açıklamalar göstermektedir ki, diğer mezheplerde görülen dinî nitelikli toplumsal kimliklere ve onların fikirlerine karşı, dışlayıcı olmasa da, ayrımcı tutumu Ehl-i Sünnet de sürdürmüştür.

Ebu'l-Hasan el-Eşarî'nin (ö. 324/935) *Tefsiru'l-Kur'ân*[411] ya da *el-Muhtezen fi Tefsîri'l-Kur'ân ve'r-Redd alâ men Hâlefe'l-Beyân min Ehli'l-İfk ve'z-Zeyğ*[412] adıyla bir tefsirinin olduğu rivayet edilmekle birlikte böyle bir tefsire rastlanamamıştır. İbnu'l-Arabî'nin bildirdiğine göre bu tefsir beş yüz ciltten müteşekkildir. Eğer maddi bir hata yoksa bunun oldukça abartılmış bir rakam olduğu açıktır. Şayet Eşarî'ye ait bir tefsir günümüze ulaşsaydı[413] Ehl-i Sünnet'in iki kolunun tefsiri hakkında daha kapsamlı ve kesin sonuçlar elde edebilecektik.

Buraya kadar Ehl-i Sünnet'in tefsir anlayışının ilk dönemdeki gelişimini irdelemeye çalıştık. Şüphesiz burada incelediklerimiz dışında Ebu Cafer et-Tahâvî (ö. 321/933), Ebu Bekr el-Cassâs (ö. 370/995), Ebu'l-Hasan el-Maverdî (ö. 458/1050) ve Ragıb el-İsfehânî (ö. 502/1108) gibi dikkate alınması gereken başka şahıslar da vardır. Ancak maksadın hasıl olması nedeniyle şimdilik onları dışarıda bırakıyoruz.

410 Kırca, "Mezhebi Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", 60-61.

411 İrfan Abdulhamid, "Eş'arî" maddesi, *DİA*, İstanbul 1995, XI, 447.

412 İbnu'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vîl*, 119. Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, 15-16.

413 Bir iddiaya göre Eşarî'nin tefsirini, Sahib b. Abbâd yaktırmıştır. Bk.: Zarzûr, *Mukaddime (Müteşâbihu'l-Kur'ân)*, 29 (İbnu'l-Arabî'nin *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*'ın yazmasından naklen). *Kânûnu't-Te'vîl*'i tahkik eden Muhammed Süleyman da açıklama notunda (s. 120) bu bilgi için *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*'ın farklı ve tam bir baskısını kaynak göstermiştir. Ancak *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*'ın mevcut baskısı öbür baskıya göre eksik olduğundan yaptığımız tetkik sonucu bu bilgiye rastlayamadık).

E. Bağımsız Müfessirler

Çalışmamızı sınırlandırdığımız tarihsel kapsama giren ancak yukarıdaki taksime göre bir mezhebe dahil edemediğimiz müfessirler de vardır. Kendilerinden yararlanmakla birlikte, çalışmada asıl olmadıkları için onları detaylı incelemedik. Bunlar içinde en başta akla gelenler tefsirin ilk otoritelerinden olup zamanın siyasî kargaşasında çeşitli ithamlara maruz kalan Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767),[414] mürciilikle suçlanan Yahya İbn Sallam (ö. 200/815)[415] ve Ehl-i Sünnet'e yakın olduğu ifade edilen Muhammed b. Cerir et-Taberî (ö. 310/922) vardır.[416]

IV. DEĞERLENDİRME

Kur'an'ı açıklaması beklenen ilk kişi Hz. Peygamber'dir. Ancak onun teknik anlamda tefsirinden bahsetmek zordur. Ondan sonra derin yorumlara girmeden sadece kısa ve öz bir anlama ve açıklama (*tefsîr*) faaliyetinden bahsedebiliriz. Bu faaliyet giderek genişlemeye ve yeni açılımlara sahne oldu ki bu gelişmeyi biz tefsirden te'vile geçiş olarak değerlendirdik. Siyasal tefsir de bu evrilme aşamasında ortaya çıktı. Biz bunu bağımsız bir hareket olarak değil mezheplerin bünyesinde doğmuş ve büyümüş bir olgu olarak aldık.

Mezheplerin her biri ayrı bir fikir dünyasını temsil eder. Tarihsel dönemlere ayıracak olursak, *te'vîl*de Hariciler ve Şia yaklaşık olarak hicri ikinci yüzyılın ortalarına kadar etkindirler. Bu dönemde büyük bir fikri karmaşa ve siyasî kavga vardır. Hicri ikinci yüzyılın ortalarından itibaren Mutezile ve Ehl-i Sünnet vardır. Bu dönemde Haricî etkisi azalmış, Şia ise sistemleşerek nispeten kendi kabuğuna çekilmiştir. Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasında kelami problemlerin ön planda olduğu *te'vîl*e dayalı münakaşa devam etmektedir.

414 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 195, 201-227; Cerrahoğlu, *Tefsirin Doğuşu...*, 132-38. Ayrıca bk.: Leemhuıs, "Origins and Early Development of the *tafsîr*", 13-30; Abbott, Studies in Arabic Literary Papyri", II, 92 vd.

415 İsmail Cerrahoğlu, *Yahya İbn Sallam ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara 1970, 11-17; Hamadi Sammoud, "Kuzey Afrika'da Şarklı Bir Müfessir: Yahya İbn Sellam", çev. Salih Akdemir, *AÜİFD*, Ankara 1992, XXXII, 31.

416 Nasr Hamid Ebu Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, 83.

Hariciler ilgili gördükleri ayetleri, Mutezile akıl ve dil yöntemleriyle müteşabihleri, Şia ise mübhematı fazlasıyla ön plana çıkarmıştır. Esasında Haricî ve Şiî çıkış, tefsirin esaslara bağlanarak ciddi bir ilim haline gelmesinde muharrik olmuştur. Yani onların Kur'an te'vilinde serbest hareket edişleri uyarıcı olmuş ve selef uleması bu meseleyi en önemli vazife bilerek ilmi bir tefsir faaliyetine girişmiştir. Daha sonraları Sünniler, Kur'an'ı açıklama ve orta yolu bulmaya çalışırken hadis ve selefin yorumlarına ve kısmen de akla dayanmıştır. Mutezile, siyasî mülahazalarla ve kendini savunma refleksiyle sert ve saldırgan bir tutum sergilese de etkinlik ve nüfuzu zayıfladıktan sonra bile İslâm düşüncesine kattığı derin entelektüel boyut etkisini hiç kaybetmemiştir.[417] Bu yüzden Müslümanlar onlara minnet borçludurlar. Ehl-i Sünnet ise metafiziksel tevhid anlayışında *tenzîhe* güçlü bir şekilde sarılarak inanç boyutuyla dini koruma refleksini daima açık ve tepkisel tutmuş ve bu anlayışı toplumun birliğine (*vahdet-i ümmet*) uygulamak istemiştir. Bu endişeden dolayı "*fitne*" kavramı Ehl-i Sünnet bilincinde ürkütücü ve kaçınılacak büyük bir tehlike olarak görülmüş ve ümmetin birliği her türlü siyasî mülahazanın üstünde tutulmaya özen gösterilmiştir. Bu yönden Müslümanlar Ehl-i Sünnet'e minnet borçludurlar. Şayet işaret ettiğimiz dinamikler olmasaydı İslâm toplumunun gelişip ilerlemesi bu kadar güçlü olmayabilirdi.

Hariciler zahire; Şia işari ve bâtınî tevile; Mutezile akıl ve dile dayalı tevile sarılırken, Ehl-i Sünnet zahirden tevile doğru ilerlemiş, sonunda tevil ve zahir birlikte kullanılmıştır. Ehl-i Sünnet bunu zorunlu olarak yaptı, yoksa sönük kalır, belki tarihe mal olurdu. Bunu yapmakla aynı zamanda problemi aşmıştır. Ehl-i Sünnet'in metnin zahirine uygun yorum ve rivayetlere vurgusu, özellikle Şia'nın bâtınî ve mecazî yorumlarına karşı, blok oluşturma çabasıdır. Benzer şeyi özellikle müteşabihlerin tanımı ve te'vilinde Mutezile'ye karşı yapmış ve te'vil yöntemini tanımlamak ve sınırlarını belirlemek suretiyle metne uygulamıştır. Çağdaş söyleme uygun olarak ifade edecek olursak, ana özellikleriyle Mutezile akılda, Hariciler salt düşünce ve eylemde, Şia ise siyasî otoritenin meşruiyetinde radikal karakterlidir. Burada

417 Ali eş-Şâbbi, bu noktayı abartmadan vurgulamaktadır. Bk.: İbn Sâlim, *Kadıyyetu't-Te'vil.*

radikallik, orta yolun karşısında olmak anlamındadır. Bu dört ana grup arasında geçişler olduğu gibi, onların alt kümelerinde bu kategorilerden birine girebilecek olanlar vardır.

Sonuç olarak mezhebî/siyasî yorumlara büyük oranda öznelliğin hakim olduğu açıktır. Bunun nedenlerine yer yer değindik. Metnin özelliğinden kaynaklanan farklılıklar dışındaki sebepler şunlardır: Mezhebin benimsediği ana ilkelerin farklılığı (mezhebî bağlılık); kültür ve sosyal konum gibi yorumcunun içinde bulunduğu psikolojik durumun etkisi (yorum psikolojisi); kullanılan yöntem ve kaynak farklılığı (yorum zihniyeti) ve nihayet az da olsa bölgesel ve ırki farklılık.

İKİNCİ BÖLÜM
KUR'AN'I İDEOLOJİK OKUMA ve YORUM BİÇİMLERİ

I. İDEOLOJİK TEFSİRİN MAHİYETİ

Kur'an birbirini takip eden olaylar ve çeşitli sebeplere bağlı olarak değişik ortamlarda inmiş ve bu iniş yirmi üç yıllık bir sürede tamamlanmıştır. Bu süre aynı zamanda *kelâm-ı ilâhî*nin forma girmesi yani bir metin (*nass*) olarak olgusal alemde tezahür etmesidir. Kur'an, "menşe bakımından zaman-mekan üstü olmasına karşın, amaç bakımından bütünüyle insana, vakıaya, topluma, tarihe ve fenomenlere dönük tarihin malı olmuştur."[1] Kur'an bir yandan kendi içindeki oluşumunu tamamlarken öte yandan yeni toplumun zihni ve sosyal yapısını ve kültürünün oluşmasını etkilemiştir.

Kur'an'ın tabiatı yani, *kelâm-ı ilâhî* oluşu nedeniyle ona herhangi bir metin gibi bakılmamıştır. Nitekim ilk dönemlerde Kur'an hakkında rastgele konuşmanın hoş karşılanmadığını yukarıda izah ettik. Buradaki çekingenliğin sebebi, metnin *kelâm-ı ilâhî*, yorumun ise beşeri oluşudur. Bu handikapı sahabe ve tabiin rasyonel (*re'y*) açıklamalara fazla girmeden aşmıştır. Onlara göre anlam açıktı ya da anladıklarıyla yetiniyorlardı. Daha sonraki nesiller, onlar kadar sabırlı ve teslimiyetçi değildi. Yeni düşünsel, sosyal ve siyasal gelişmeler Kur'an karşısındaki bu tavrı değiştirmişti. İlk zamanlar çok açık olarak belli olmayan farklılıklar zamanla gün yüzüne çıktı. Örneğin; Mutezile bu problemi, *kelâm-ı ilâhî*nin yaratılmış olduğu öncülünden hareketle akli yorum ve icaz açıklamaları ile aşmaya çalışırken, Sünnî grup *kelâm-ı ilâhînin* ezeli olduğu öncülüne dayanarak rivayete bağlı tevili ön plana çıkardı. Böylece, metnin doğası ile yorumcunun öznel konumu, ancak yorumda buluşup uzlaşabilmiştir.

Kendi paradigmalarını belirlemek zorunda kalmaları, mezhepleri, Kur'an'ı bu paradigmalar doğrultusunda anlamaya ve açıklamaya sevk etmiştir. Beşerin metne anlam yüklemesi işte

1 Kılıç, "Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dini Metin", 97.

bu aşamada gerçekleşmeye başladı ki bu, ideolojik yorumun, Watt'ın adlandırmasıyla[2] da *apolojetik tefsirin* ta kendisidir. Her mezhep kendi ilkelerini öncelikle Kur'an'a dayandırma gayretindeydi. Şüphesiz onlardan her biri, Kur'an'ı birincil otorite olarak kabul etmiştir. Çünkü bir fikri ve olguyu Kur'an'la temellendirmek onun meşruiyetini de sağlamaktadır. Sonuç olarak metin tek, bizatihi anlamı mutlak (nesnel), buna karşın beşer zihni nitelik ve nicelik bakımından sayısız, bağımlı ve özneldir. Yorum (tefsir/te'vil) da yorumun farklı oluşu da bu düzlemden doğuyor. 'Acaba ilahi kelam yorumların hangisini kastetti?' Bu soruya muhatap olan herkes cevap olarak 'kendi'ni gösterecektir. Böylece metnin nesnel anlamının bulunup bulunamayacağı problematiğini her bir grup, 'en doğru benim yorumum' diyerek aştığını düşünüyordu. Bu kanı, hem belli bir zaman dilimindekiler hem de farklı zaman dilimindekiler için değişmez, yani yorumcuların her biri kendi yorumunun 'hakikati' ifade ettiğini kabul ve iddia eder. O halde bir kez daha tekrar edelim ki, "dinî metinlere getirilen yorumlar, insani ve tarihi bir zorunluluk olarak, tarihseldir. Tarihi bir varlık olarak, zaman ve mekan olgularıyla sınırlı olan 'yorumcu'nun, değiştirilemez doğası gereğidir bu..."[3] Siyasal tefsir de bu tarihsel düzlemden doğmuştur.

Önceki bölümde siyasî tefsir ya da Kur'an'ın siyasî yorumunun, biri ideolojik yorum diğeri de siyaset felsefesine ilişkin yorum olmak üzere iki yönde geliştiğini açıklamış ve siyasal tefsirin ideolojik yönünü şöyle tanımlamıştık: İdeolojik yorum, kişinin kendi grubunun haklı ve doğru (*hakk*), ötekinin yorumunun ise yanlış ve hatalı (*bâtıl, bid'at*) olduğunu kanıtlama arzusuyla ayetleri yorumlamasıdır. Bu tür okumada kısmi (*mezhebî*) bilincin hakim olduğu açıktır. İdeolojik yorum, klikleşmenin hakim olduğu bir tefsir biçimi olup, bir grubun görüşlerini desteklemek veya karşıtlarının görüşlerini çürütmek amacıyla ayetleri kendi düşünce yapısına uygun yorumlama çabası vardır. Siyaset felsefesine ilişkin yorumda ise, Kur'an ifadelerinin siyasî yapının çatısını oluşturmada ve pratik yönünü belirlemede bir dayanak oluşturacak şekilde yorumlanması veya Kur'an ayetlerini siyasal organizasyonla (yönetim) ilişkilendirilmesi esastır. Her iki halde

2 Watt, *İslam Nedir*, 192.
3 Kılıç, "Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dini Metin", 99-100.

de yorumun nesnesi olan ilahi bildirimlere (vahiy) insani rasyoneliteyi uygulayarak sonuçlara ulaşmak hedeflenir.

İdeolojik yorumu, yatay ve dikey açıdan sınırlamak imkansızdır. Çünkü zaman ve mekan değiştikçe olaylar ve fikirler değişmekte, buna bağlı olarak yorumlar da değişebilmektedir. Bu noktada yorumcunun konumunun sosyal olguya (dinî, siyasî, ekonomik, kültürel vs.) bağlı olduğunu hatırlamalıyız. Olgu ise güncel-dir. Yorumcu olgusal sorunları ve tartışmaya esas olan konuları Kur'an'la ilişkilendirmeye çalışır. Bunu, ya konunun meşruiyetini ya da reddini ondan bulmaya veya bir ihtiyacı gidermeye yönelik olarak yapar. Herhalde burada belirtmemiz gereken nokta şudur: Yorum daima değişkendir, her yorum kendi tarihsel bağlamını içinde taşır, geçmişte yorumlarla elde edilmek istenen sonuç, bugün önemini kaybetmiş olabilir. Örneğin; geçmişte Kur'an'ın mahluk olup olmadığını ispat etmek gerekliydi, ama bugün bu tartışma önemini yitirmiş ama bugün de yeni konular ön plana çıkmıştır. Yarın bunların yerine neyin ilke geçeceğini tespit etmek mümkün değildir. İşte bu, tefsir tarihinin genel bir fotoğrafını sunmaktadır. Metnin tek olayların sonsuz ya da metnin tek yorumcunun çok olması ilkesi bu bölüm için tamamıyla geçerlidir. Şunu hemen teslim etmeliyiz ki, çeşitli parti ve fırkaların Kur'an'ı kendi ilkeleri, çıkarları ve gelecekleri için yorumlamaları ve ayetleri anlamaları, Kur'an tefsirinin kişisel tercihlere boyun eğmesi anlamına gelir. Bunu, kutsal metnin adeta yorumcunun elinde oyun hamuru konumuna düşmesine benzetebiliriz. İdeolojik okumanın en ürkütücü tarafının burası olduğu kanaatindeyiz. En muhafazakarından en liberaline kadar ideolojik anlama ve yorumlamalara yönelik eleştiriler, bu noktada buluşmaktadır. Şüphesiz bu, olması gereken bir şeydir, zira İslâm düşüncesinin Kur'an bağlantısının canlı ve etkili kalabilmesi, tenkit mekanizmasının her halukarda işler olmasına bağlıdır.

Bu bölümde yoğunlaşacağımız ideolojik okumayı en basit ve yalın bir tanımla "grubun bizzat kendisi hakkında yaptığı açıklama"[4] diye özetleyebiliriz. Zira grup kendisini, ilkelerini ve varoluş gerçekliğini açıklamak ve ispatlamak zorunluluğu hisseder. Dolayısıyla 'ideoloji' ya da 'ideolojik yorum' kavramı, "modern ve

4 Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ü. Günay, Kayseri 1990, 41.

sınırlı anlamı ile değil, nazari bir açıklama ve kendi kendini tasvir"[5] şeklindeki geniş manasıyla alınmıştır. Bu tanımlama ile 'ideolojik yorum'u salt olumsuz anlamda veya bir tarafı aşağılamak için değil, kapsamlı bir anlamda kullanıyoruz. Keza bu kavramda sadece epistemolojik bir yön yoktur. O soyut bilgiyle beraber aynı zamanda siyasal ve dinî bir eylem programına yönelik açıklamadır. Bu geniş anlamı bütün fırkaların hak edip etmediklerini tartışmadan, tarihsel olarak varlıklarını devam ettirip ettiremediklerine bakmaksızın olgusal olarak bu tanımın kapsamına girdiği varsayımından hareket etmekteyiz. Dolayısıyla resmi ya da çoğunluğun açıklamaları ile muhalif ya da azınlığın açıklamalarını birlikte ele alacağız.

II. İDEOLOJİK TEFSİR KAİDELERİ ve ONU YEŞERTEN ORTAMLAR

Bir hareketi başlatan birden çok sebep olabilir. Bu siyaset teorisine ilişkin yorumlar için de geçerlidir. Müteaddit defalar yorumcuyu etkileyen şartlardan bahsettik. Buradaki konu, yorumcuyu ideolojik tavır almaya iten ve bundan neşet eden ideolojik tefsiri yeşerten sebeplerdir. İslâm'ın kökeninde 'din ve devlet'in birbiriyle ayrılmaz olduğu göz önüne alınırsa, ilk Müslümanlar arasındaki siyasî mücadelelerin teolojik problemleri büyük oranda etkilemesi bizi fazla şaşırtmayacaktır. Bu aşamada siyasî konulara din kisvesinin giydirildiği gözlenmektedir. Örneğin; Abbasilerin siyasî ideolojileri ile Mutezilenin teolojik söylemi arasındaki işbirliği açıkça görülmektedir. İdeolojik tefsir iki yönlü gerilim ortamında üremektedir.

1. Siyasal otorite ve karşıtları ortamı: Bu otoritenin bütün toplum tarafından kabul edilmesi yani meşru olup olmaması durumu değiştirmez. İncelemekte olduğumuz tarihsel kesite damgasını vuran iktidarlar, Raşit halifeler, Emeviler ve Abbasilerdir. Bu zaman zarfında merkezi otoritenin farklı düşünen, kişi ve gruplara karşı tutumu Kur'an algısında ve yorumunda önemli dönüşümlere neden olmuştur.

5 Wach, *Din Sosyolojisi*, 41.

2. Yorumcuların zihinsel ve inanç ortamları: Yorumcunun mensup olduğu dinî-siyasî veya salt siyasî mezhep ve parti onun yorumunu doğrudan belirler. Aynı şekilde, yorumcunun karşısında yer alan muhalefet ya da öteki yorumların biçimlenmesinde etkendir. İdeolojik tefsiri yeşerten bu iki ortam olgusal olarak her zaman vardır. Bu da olgu-tefsir bağlantısının bir gerçek olduğunu ispat eder.

Bu ortamların tahriki yeni oluşumlara neden olmuş, her oluşum yeni bir söylemi beraberinde getirmiştir. Burada sadece Kur'an yorumunda karşıt olarak gözüken tarafların çapraz listesini özet olarak vermekle yetineceğiz. Muzaffer b. el-Muhtar er-Râzî, İslâm düşüncesindeki yetmiş üç fırka telakkisinin, Kur'an anlayışları bakımından, temelde birbirinin karşıtı olan sekiz ana gruba ayrılabileceğini varsayar. Bunlardan her birisi kendisini Kur'an'a dayamakta, ayetleri kendi lehine yorumlamakta, ötekinin argümanını kendine göre değerlendirmekte ve kendinin doğru yolda ötekininse dalalette olduğuna inanmaktadır.

1-2. Cebriye ve onun karşıtı Kaderiye
3-4. Mürcie ve onun karşıtı Vaîdiye
5-6. Sıfatiye ve onun karşıtı Cehmiye
7-8. Şia ve onun karşıtı Havaric[6]

Görüldüğü gibi bu taksim itikadi ve siyasî fikirlerin ilk oluşum zamanını esas almaktadır. Yönetimi elinde bulunduran otoriteyi de kattığımız zaman şema tamamlanır. Bu gruplar zamanla yeni isimler altında toplanarak Şia, Havaric, Mutezile, Ehl-i Sünnet olarak tarihi yerini almıştır. Kulların fiillerini Allah'ın takdir ettiği ve yarattığını söyleyen Ehl-i Sünnet, hem kaderî hem cebriyeci olmakla; Mutezile de kaderi inkar ettiği için, *Kaderiye* ve büyük günahlara Allah'ın Vaidini kabul ettiği için de *Vaidiye* olarak isimlendirilmiştir. Burada iki noktayı belirtmeliyiz. Öncelikle her mezhep hatta mezhep içinde fırka bir diğerinin muhalifidir. Bazı konularda aynı düşünseler bile hiçbir mezhep bir diğeriyle aynı görüşleri paylaşmaz. İkincisi de mezheplerin yaptıkları siyasî yorumlara bakarak, onları, sapık, günahkar vs. nitelemeleriyle mahkum etmek yerine onları bu yola başvurmaya iten sebepleri ve onların yorum psikolojisini anlamaya çalışmak

6 el-Muzaffer b. el-Muhtâr er-Râzî, *Hucecu'l-Kur'ân*, 8-9.

daha faydalı olacaktır. Anlayıcı yaklaşımı tercih etmemiz, onların nasları anlama ve yorumlamaları üzerinde yargılara varmayacağımız anlamına gelmez. Bilakis yer yer bunu da yapmamız gerekecektir. Anlayıcı yaklaşıma göre dinin sınırları zorlanmadığı sürece, Allah'ın dininde herkese yer vardır. Bu son ilke bütün dinî-siyasî oluşumlara karşı tutumumuzu ifade eder.

Tefsir bir bilim olarak geliştikçe ona özgü kaideler de gün yüzüne çıkmıştır. Bu arada bir kısmı genel tefsir kaideleriyle aynı olmak üzere müfessirler, ideolojik yorum alanı yaratabilmek için tefsir usulü kaidelerini yeni formlara sokmuşlardır. Üstelik bunların büyük bir kısmı genel kuralların tersine işletilmiştir. Detaylarına inmeden bu kuralları maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz.

1. *Âmm* ifadeyi *hâss* yapmak (indirgeme) veya *hâss* ifadeyi *âmm* yapmak (genelleme),
2. Mübhematı gelişigüzel almak. Bu yapıldığında metnin genel bağlamı ile yorum arasında anlam ilişkisi kalmamaktadır,
3. Özellikle Şia'nın iddiası olarak zâhir-bâtın ayrımı yapmak,
4. Anakronik inzal anlayışına ve yorum yöntemine müracaat etmek,
5. Kur'an'a parçacı yaklaşmak ya da Kur'an bütünlüğünden uzaklaşmak. Bu, ya ayetleri veya ayet grubunu bağlamından kopararak yeni bağlamlar oluşturmak ya da bir ayeti parçalayarak farklı anlamlara hamletmek suretiyle yeni yoruma müsait hale getirmekle olur,
6. Kavramlara gelişigüzel anlamlar yüklemek.

Bu ilkeler tek bir mezhebe ve gruba ait değildir, muhtelif oranlarda bunlara her biri müracaat eder. Ayrıca mezheplerden her biri kendine göre belli bir sistem oluşturmuştur ki yeri geldikçe bunlara atıflar yapacağız. Bu yöntemlerin bazısı siyaset teorisi kapsamına giren yorumlarda da geçerlidir. Bu çerçevede siyasal tefsirin ideolojik versiyonu çeşitli başlıklar altında ele alınabilir. Biz bunları öne çıkan taraflarıyla kısımlara ayırarak inceledik ve meşruiyeti Kur'an'la temellendirme amacıyla nassa müracaat etme gayretinin ön planda olduğunu gördük.

III. MEŞRUİYET ARAYIŞINDA KUR'AN'A DAYANMA

Hayatın hemen bütün alanlarıyla ilgili olan meşruiyet, "sübjektif ya da objektif alanlarda ortaya çıkan veya var olan bir durumun gerçekliğinin, verili bir bilgi vasıtasıyla birey veya toplum katında geçerliliğini, izah olunmuşluğunu ve haklılığını ifade eden bir mekanizma veya kurumdur."[7] Buna yakın bir tanımda şöyledir:

> Meşruiyet, kavram olarak eylemlerin, ilişkilerin ve iddiaların toplumsal kabul görecek hukuki, rasyonel, zorunlu, makul, doğal gerekçelere dayandırılmasıdır... Meşruiyet, bir fiilin hangi ilkeye göre tasdik edileceğinin referans kaynağını gösterir. Bu yüzden meşruiyet, siyasal olarak eylemlerin ve inançların kabul edilebilir ölçütlerinin belirlenmesidir.[8]

Öz olarak meşruiyet fikir, olgu veya kurumların kabul edilebilir gerekçelerini sunmaktadır. Bu kapsamıyla onu hayatın bir alanına tahsis etmek imkansızdır. İlgilendiğimiz alanın tamamında meşruiyet sorunu vardır ve insanlar mutlaka meşruiyet sağlayacak araç arayışındadırlar. En çok tartışılan yönüyle meşruiyet, siyasal iktidarın sorunudur. Bu alana özel meşruiyet, "siyasal iktidarın kendisini bağlı kabul ettiği üst anlamlar ve amaçlar dünyası"[9] şeklinde değerlendirilir. Ancak biz, meşruiyeti sadece iktidarın değil, aynı zamanda diğer dinî ve siyasî grupların sorunu olarak da alıyoruz. Onlardan her birisi toplumda kalıcı bir yer edinebilmek için kendi meşruiyetini ispat etme gereği duyar. Meşruiyetini elde etmiş olan her siyasal iktidar, muhalefet ve diğer toplumsal gruplar, kendisinin meşru, ötekinin de gayri meşru olduğu iddiasını ileri sürer ki meşruiyetin en temel fonksiyonu bu olmalıdır.[10]

> Din, mitoloji ve ideoloji meşruiyetin kurucu araçlarıdır ve ona en yüksek, en geniş egemenlik alanları yaratırlar; gelenek, kahramanlar/liderler, ulus ve genel irade meşruiyetin koruyucu araçlarıdır ve onun toplumsal itaat alanına indirilmesini, insanların

7 Ejder Okumuş, "Din-Devlet İlişkilerine Meşruiyet Kavramı Etrafında Bir Yaklaşım" *Marife Dergisi*, Yıl 1, S. 3, Konya 2002, 9.

8 Halis Çetin, *Siyasal İktidar ve Meşruiyet* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, GÜ SBE), Ankara 2001, 63.

9 Çetin, *Siyasal İktidar ve Meşruiyet*, 8.

10 Sadık Bel'îd, *el-Kur'ânu ve't-Teşrî'*, 272; Burhaneddin Tatar, "Kur'an'ı Yorumlama Sorunu" *Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu Bildirileri*, Van 2001, 498, 504-507.

düşünce ve eylemlerinde kendisini gerçekleştirmesini, ete kemiğe bürünmesini sağlarlar.[11]

Din, mitoloji ve ideoloji, tarih boyunca bu görevi üstlenmiştir. Bunların içinde en güçlü ve en kadim araç dindir ve dindışı olduğunu iddia edenler dahil hiçbir iktidar dinin bu gücünden yararlanmaktan çekinmemiştir. Meşruiyet, eğer onu arayan siyasal iktidarsa ona toplumun itiraz edemeyeceği bir boyut katar;[12] eğer bir mezhep ise kendi üyeleri arasında güven ve itimat sağladığı gibi ötekinin karşısında kendinden emin bir şekilde durmayı sağlar. Böylece meşruiyet, siyasal iktidarın ve onun destekçisi veya muhalifi olan grupların varoluşlarına, fikirlerine ve eylemlerine haklılık kazandırır veya onlar öyle kabul ederler.

Şu halde bu anlamıyla meşruiyeti sağlayan araçlar içerisinde en önde geleni dindir. Bir dine sahip olan bütün toplumlarda, o dinden yardım alınmıştır. Bu olgu, dinî referansların büyük önem arzettiği Müslüman toplumlar için de böyledir. Yine Müslüman bir toplum için konuşacak olursak, en başat meşruiyet kaynağının Kur'an olduğu açıktır.[13]

A. Siyasî Yapının Kur'an'a Onaylatılması

Gerek yönetim erkini elinde bulunduran iktidar, gerekse herhangi dinî/siyasî bir grup veya parti, kendini sağlama almak ve kamuoyunda destek bulmak için itibarı en yüksek bir kaynaktan destek alma ihtiyacı duyar. Müslümanların yaşadığı bir toplumda bu kaynak Kur'an'dır. Bizi ilgilendiren taraf ise, din (İslâm) ve onun kutsal kitabının bu amaçla bir araç olarak kullanılmasıdır.

Siyaset-tefsir ilişkisini incelediğimiz dört halife devri, Emeviler ve Abbasilerle ilgili ilginç yorumlara ve bilgilere rastlıyoruz. Bunların bir kısmı siyasal otoriteyi tasdik ve meşrulaştırma gayesine matuf iken, bir kısmı da siyasal otoriteyi eleştirmektedir. Bu arada, o dönemlerde yapılan politik konuşmalar ve tartışmalarda Kur'an ayetlerinden iktibaslar yapıldığını, tefsir dışı kaynaklardan tespit edebiliyoruz.

11 Çetin, *Siyasal İktidar ve Meşruiyet*, 6-7, 89-90.
12 Nadim Macit, *Din-Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Ankara 2000, 11; Çetin, *Siyasal İktidar ve Meşruiyet*, 90, 92.
13 Sadık Bel'îd, *el-Kur'ânu ve't-Teşrî'*, 272; Tatar, "Kur'an'ı Yorumlama Sorunu", 504-507.

1. Raşit Halifeler ve Meşruiyetleri Sorunu

Yeryüzünde hükümran olmayı, siyasal ve toplumsal düzen ve egemenlik kurmayı öngören ayet veya ayetlerin olup olmadığı soruşturması, bizi ilk olarak şu iki ayete götürecektir:

Rabbin meleklere, 'Yeryüzünde bir halîfe yaratacağım' dediğinde onlar da, 'Biz hamdederek seni yüceltir ve takdis ederken sen orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın (2 Bakara 30).

Allah, öncekileri sahip ve hakim kıldığı gibi sizden iman edip iyi davranışlarda bulunanları da yeryüzüne sahip ve hakim kılacağını, onlar için beğenip seçtiği dini onların iyiliğine yerleştirip koruyacağını ve geçirdikleri korku döneminden sonra, onlara güven sağlayacağını vadetti. Artık onlar bana kulluk ederler, hiçbir şeyi bana eş tutmazlar. Bundan sonra inkar ederlerse, işte onlar asıl fasıklardır (24 Nur 55).

Müfessirler birinci ayetteki hilafet görevini, evrensel bir olgu kabul etmiş ve yeryüzünde iyiliği, sulhu ve imar faaliyetini gerçekleştirmek suretiyle başta peygamberler olmak üzere bütün insanlığın ortak vazifesine (yeryüzü halifeliği) yormuşlardır.[14] İkinci ayeti ise öncelikle Hz. Peygamber ve ashabına özel olarak hitap ettiğini (tarihi halifelik) kabul etmişlerdir. Yani şöyle denilmek istenmiştir: 'Ey Muhammed ve arkadaşları! Allah, Arap ve Acem kafirlerin yerlerine sizi varis yapacak ve o yurtların sahipleri siz olacaksınız.' Nitekim Peygamber ve beraberindekiler Mekke'de on yıl gizli ve korku içinde yaşadıktan sonra hicret ettiler. Medine'ye önce Yahudiler yerleşmişti. Peygamber ve ashabı Medine'ye hicret edince oraya emniyet geldi, bir zaman sonra Mekke'yi, daha sonra Mısır ve Şam'ı aldılar, Arap yarımadasını fethettiler, doğuda ve batıda daha bir çok fetihler yaptılar. Kisraları yıktılar, hazinelerine sahip oldular, dünyaya hükmettiler. Böylece Allah'ın onlara va'di yerine geldi.[15] Esasında her iki ayet-

14 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, tah.: A. Muhammed Şahata, Mısır 1979, I, 96; Huvvârî, I, 93; Mâturîdî, vr.9a; Zemahşerî, I, 124; Tabersî, I, 62.

15 Taberî, *Tefsir*, XVIII, 158-60; Mâturîdî, vr. 511a; Zemahşerî, III, 252; Tabersî, IXX-XX, 67.
Ayetin Muhammed ümmetinin tamamına hitab ettiği (*âmm*) de söylenmiştir. Bu yorum sonraki dönem müfessirlerine aittir. Onlar Emeviler ve Abbasilerden sonra gelen yönetimleri de Allah'ın va'di içerisine almışlar. Örneğin; İbn Kesîr (ö. 774/1372) bu süreci kendi zamanında hükümran olan Osmanlılar'a kadar getirir (*Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Kahire 1980, III, 301). Tabersî, bu yoruma ilk işaret edenlerdendir. Bk.: *Mecme'u'l-Beyân*, IXX-XX, 67.

te de Allah, kendisini temsil edecek bir halife değil, bütün insanlar için geçerli olan bir görevden bahseder. İlgili tartışmaları bir sonraki bölümde tartışmak üzere şimdilik bu girişle yetiniyoruz.

İdeolojik bakışla iktidar ayrışmasını tefsirlere taşıyan müfessirlerden en dikkat çekenler Zemahşerî (ö. 538/1143) ve Tabersî'dir (ö. 548/1158). Peygamber'den sonraki dört halifenin (*hulefâ-i râşidîn*) ilk üçünün meşruiyetini Şia, son ikisini de Hariciler tartışma konusu yapmıştır. Emevileri ise Şia, Hariciler ve Mutezile ittifakla eleştiriye tabi tutmuş, yer yer eleştirinin de ötesine geçmişlerdir. Bu arada dört halifenin hilafetlerinin meşruiyeti bir çok ayetle belgelenmeye çalışılmıştır. Mâturîdî'ye göre Tevbe Suresinin 100. ayeti onların hilafetlerinin tartışmasız bir şekilde meşru olduğunu isbat eder.[16] Zemahşerî'ye göre ise onların hilafetlerinin en açık delili Nur Suresi 55. ayettir.[17] Şu ayet de bu kategoriye alınmıştır:

> *Onlar ki, eğer onları yeryüzünde egemen kılarsak, namazı kılarlar, zekatı verirler, iyiliği emreder ve kötülükten nehyederler. İşlerin sonu Allah'a varır* (22 Hac 41).

Ayet Rasulullah'ın ashabının tamamına övgü olmakla[18] birlikte, özellikle hulefayi raşidinin hilafetlerinin sıhhatine delildir. Zira Allah bu dördü dışında kimseye idare ve otorite nasip etmemiştir.[19] Yine onlar Fetih Suresinde özel olarak taltif edilmişlerdir.[20] Hac 41-42 ve 58, Fetih 29 ve Haşr 10. ayeti Rasulullah'ın ashabının tamamının dinlerinde sebat ettiklerini belgelediği için, Rafızilerin 'Ebu Bekr'i halife seçenler dinlerini terk etmiş ve mürted olmuşlardır'[21] iddiasını da reddetmektedir.[22] Çünkü, Şiî düşüncenin 27 Neml 52 ve 59 ayetlerden elde ettiği çıkarıma göre hilafet, ne Ebu Bekr, Ömer, Osman ve ne Talha'nın ve ne de Zübeyr'in hakkıdır.[23] Mâturîdî, Hz. Ali'yi sembolik olarak *bâba* (kapı) yoran Karamita'yı da reddederek, "Ebu Bekr, Ömer,

16 Mâturîdî, vr. 313b.
17 Zemahşerî, III, 252.
18 Mâturîdî, vr. 482b; Zemahşerî, III, 160.
19 Zemahşerî, III, 160-61.
20 Zemahşerî, IV, 348. Ayrıca Zemahşerî, I, 319.
21 Kummî, I, 163, 177-78 (5 Maide 54); II, 276, 381, 390 (16 Nahl 88. ayet), 433 (98 Beyyine 7). Ayrıca Kummî'ye göre 'Hasan b. Ali'yi bırakıp Muaviye'ye biat ettikleri için biat edenlere ayetin bildirdiği gibi (72 Cinn 10) şer istenmiştir.'
22 Mâturîdî, vr. 482b, 484a, 718a, 773a.
23 Kummî, II, 105; Tabersî, IXX-XX, 236-37.

Osman ve Ali din nazarında eşittir, eğer *bâb* insan ise bu dördü de *bâb*dır."[24] demiştir.

Hz. Ebu Bekr üzerinde özellikle durulmuş ve onun hilafetinin meşruiyetini teyit ettiği ifade edilen bir çok ayetten bahsedilmiştir. Suyûtî ilk dönem hilafet tarihini anlatırken 'Ebu Bekr'in hilafetinin övgüsü ve faziletine dair inen ayetler' başlığı altında kendisinden önceki alimlerin bu konuda delil olarak ileri sürdüğü ayetleri toplamıştır. Bu ayetler şunlardır: Ali İmran 159 (aynı zamanda Ömer hakkında); Araf 43 (Ömer ve Ali hakkında da); Tevbe 40; Hicr 47 (Ömer ve Ali hakkında da); Ahzab 43; Ahkaf 15-16; Rahman 46; Tahrim 4; Leyl 1, 5, 17, 19-21.[25] Suyûtî bu konuda Kur'an nasslarında esas olanın umûm olduğunu vurguladıktan sonra eğer ayet özel bir kişi hakkında inmiş ve lafız da umûm gelmemişse ayeti, kesinlikle hakkında inen şahısla sınırlı tutmak gerektiğini söyler. Bunun için verdiği örnek Leyl Suresi 17. ayetidir. Ona göre, bu ayetin Ebu Bekr hakkında indiğine ümmet icma etmiştir.[26] Yine Suyûtî, mübhemat bağlamında övücü vasıflar barındıran ayetleri Ebu Bekr, Ömer ve Osman gibi isimlerle irtibatlandırır.[27] Ehl-i Sünnet kelamcılarından Eşarî Nur 55; Hac 41; Fetih 18. ayetler;[28] Bakıllanî (ö. 403/ 1013)[29] ve Bağdadî (ö. 429/1037)[30] de aynı amaçla bazı ayetleri gündeme getirmişlerdir. Ebu Naim el-İsbâhânî (ö.430/1038) de ayetlerden yardım alarak sırf ilk dört halifenin fazilet sırasını iktidara geliş sırasına göre olduğunu ve hilafetlerinin meşruiyetini ispat etmek, Şia'nın aksi iddialarını da reddetmek amacıyla özel bir kitap yazmıştır.[31] İlginç olan nokta Ebu Bekr dışındaki halifeleri teyit ettiği iddiasıyla bu kadar çok ayet ileri sürülmeyip onlar

24 Mâturîdî, vr. 396a. Ayrıca bk.: Mâturîdî, vr. 98a-b, 141a, 183a.

25 Suyûti, *Târîhu'l-Hulefâ*, 55-58.

26 Suyûtî'nin diğer örnekleri ve konunun geniş tartışması için bk.: *İtkân*, I, 40. Vâhidî, Leyl suresinin iniş sebebi hakkında ilk önce başka şahıslarla ilgili bir olaya yer verir ve daha sonra da Ebu Bekr'le ilgili rivayetleri alır. Bk.: el-Vâhidî en-Nîsâburî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Beyrut ty., 254-55.

27 Suyûtî, II, 184-192.

28 Ebu'l-Hasen el-Eşarî, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, tah.: Abbas Sabbâğ, Beyrut 1994, 165-70.

29 Ebu Bekir el-Bakıllânî, *Kitâbu Temhîdi'l-Evâil*, tah.: İmaduddin Ahmed Haydar, Beyrut 1987, 480-512.

30 Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*, İstanbul 1928, 81-86.

31 Hafız Ebu Naim el-İsbâhânî, *Kitâbu'l-İmâme ve'r-Redd 'ale'r-Râfıza*, tah.: Ali b. Muhammed b. Nasır el-Fakîhi, Beyrut 1987.

için daha çok hadislerden bahsedilmesidir. Bizce, Hz. Ebu Bekr'in hilafetinin meşruiyetini özellikle Kur'an ayetleriyle isbat etme gayretinin altında yatan saik, Şia'nın hilafetin başlangıcı konusundaki iddialarını geçersiz kılmaktır. Şia'nın imamet konusundaki özgün fikirlerini irdelerken bu nokta daha iyi anlaşılacaktır.

Tahrim Suresinin 1 ve 3. ayetlerinin tefsiri ve surenin nüzul sebebi münasebetiyle Ebu Bekr ve Ömer'in isimleri tekrar gündeme gelir. Bu münasebetle nakledilen rivayetlerden birine (imamet hadisi) göre Hz. Peygamber, Aişe'nin yanında kalacağı bir akşam Mariye ile yalnız kaldı. Hafsa bu durumu öğrenince Peygamber ona, "Bunu sakla, kimseye söyleme, Mariye'yi kendime haram kıldım. Sana bir müjde vereceğim: Ebu Bekr ve Ömer benden sonra ümmetimin yönetimine gelecekler." dedi. Hafsa da bu haberi gidip kendisiyle yardımlaştığı Aişe'ye söyledi.[32] Sonraki Sünni müfessirlerin aksine Mâturîdî ve Huvvârî tefsirlerinde rivayetlerin halifelere ilişkin kısımlarını aktarmazlar.[33] Ancak Zemahşerî'nin bilinçli olarak ve özellikle bu habere yer verdiği anlaşılmaktadır. Zira onun Şia ile Hz. Ali ve Ehl-i Beyt ile ilgili bir çok konuda aynı fikirleri taşımasına rağmen dört halifenin hilafetlerinin meşruiyeti hakkında şüphesi yoktur. Yine o, tefsirinde yer verdiği bu hadisle Şiî müfessirlerin amacını da engellemektedir. Şöyle ki, aynı rivayete kendi güvenilir isnat zinciri ile yer veren Şiî tefsirlerde ufak bazı değişikliklerle hadisin Hafsa'ya lanete dönüştürüldüğü görülmektedir. Buna göre Peygamber Hafsa'ya, "Eğer bu haberi kimseye söylersen Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların laneti sana olsun." demesine rağmen "o gidip bu sırrı Aişe'ye, o da babası Ebu Bekr'e, o da Ömer'e söyleyerek" herkese ilan etmiştir.[34] Şiî müfessirlere göre bu rivayetlerde hilafetin Hz. Ali'den gasp edileceğinin Hz. Peygamber tarafından bilindiğine bir ima vardır. Çünkü "Allah, nebisine kendinden sonra Ehl-i Beyt karşıtlarının hilafeti ele geçireceklerini haber verince Peygamber üzülmüş ve bunun üzerine '*Senden önce hiçbir kimseye ebedilik vermedik, sen öleceksin de onlar ebe-*

32 Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 562.
33 Vâhidî de bu surenin Hz. Peygamber'in hanımlarıyla ilgili olay üzerine indiğini kabul etmekle birlikte hilafetle ilgili hiçbir bilgiye yer vermez. Bk.: Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, 247-48.
34 Kummî, II, 360-61; Tabersî, XXVIII, 110-11.

di mi kalacaklar.'[35] ayeti inmiştir."[36] Şiî müfessirler, özellikle Kummî, hilafetin Ali'den gaspedildiğini sık sık gündemine alacaktır. Maturidî'nin tefsirinde siyasetle ilgili en geniş açıklamayı bu konuda yaptığı kanaatindeyiz. O bu konuda son noktayı koymak istercesine Maide 54-55. ve Fetih Suresinin 16. ayetlerini birlikte değerlendirdiği açıklamasında özetle şöyle demektedir:

'*Ey iman edenler sizden kim dininden dönerse, Allah onun yerine öyle bir kavim getirir ki O onları sever, onlar da O'nu severler, müminlere karşı alçak gönüllü kafirlere karşı onurlu olurlar, Allah yolunda cihad ederler ve hiçbir kınayıcının kınamasından korkmazlar...*' Bu ayet, Ebu Bekr'in imameti ve faziletine delalet eder. Hasan (Basri) demiştir ki 'Burada kastedilenler Ebu Bekr ve ashabıdır.' 'Allah onun yerine öyle bir kavim getirir ki O onları sever, onlar da O'nu severler' ifadesi Ebu Bekr'in imametinin isbatının delilidir. Ayet aynı zamanda Ebu Bekr'in Ali'nin hakkını gaspettiği iddialarını da nakzeder. O, onun hakkını gaspetmedi. Eğer öyle olsaydı Allah, Ebu Bekr'i övmezdi. 'Ben kimin mevlasıysam Ali de onun mevlasıdır' rivayetinde ve ona benzer diğer rivayetlerde anlatılanlar, Ebu Bekr'in zamanındaki değil, Ali'nin kendi hilafeti sırasında olan harplerdeki konumu ile ilgilidir. '*Bedevilerden geri kalanlara de ki: Siz yakında çok kuvvetli bir kavimle savaşmaya çağrılacaksınız*' ayeti[37] de Ebu Bekr'in imametine delildir. Ayetin Ömer'in imametine delil olduğu da söylendi. Öyle olsa bile gene de Ebu Bekr'in imametinin sıhhatini gösterir. Çünkü Ömer'i seçerek kendisinden sonra halife yapan odur. Ama ayetin Ali'nin imametine delil olduğu söylenirse bu doğru olmaz. Çünkü Allah, ayetin devamında 'onlarla savaşırsınız veya Müslüman olurlar' buyuruyor. Burada müşrik Araplarla savaşmak kastediliyor. Halbuki Ali, Müslüman oldukları halde isyan edenlerle (*ehlü'l-bağy*) savaştı, mürtedlerle sadece Ebu Bekr savaştı. Bu da onun imametinin meşruiyetinin delilidir. Rafiziler, '*Sizin veliniz Allah, O'nun Rasulü ve iman edenlerdir...*'[38] ayetine dayanarak Ali'nin Ebu Bekr'den üstün olduğunu iddia etti ve Ali'nin hilafetine delil getirdiler.[39] Halbuki ayette Ali'nin hilafetinin ispatı yoktur. Bir önceki ayette Ebu Bekr'in hilafetinin meşruiyetini ispat ettik. Biz, Ebu Bekr'in zamanında Ali'nin, hilafetin kendi hakkı olduğunu iddia ettiğini kabul etmiyoruz. O, bunu istememiş ve 'Ebu Bekr, Peygamber'den sonra insanların en hayırlısıdır' demiştir. Peygamber de 'Ebu Bekr'i halife yaparsanız dini

35 21 Enbiya 34.
36 Kummî, II, 45.
37 48 Fetih 16.
38 5 Maide 55.
39 Maturidî'nin işaret ettiği Şiî yorumlar için bk.: Kummî, I, 178; Tabersî, VI-VII128-30.

> sağlam bedeni zayıf birini, Ömer'i halife yaparsanız dini ve bedeni sağlam birini, Ali'yi halife yaparsanız önder, yol gösterici, mürşit birini halife yapmış olusunuz' buyurmuştur.[40]

Mâturîdî bu uzun açıklamasında bütün delilleri ve gerekçelerini ortaya koyarak Ehl-i Sünnet'in görüşünü ispata, Şia'nın görüşünü -onlar için burada Rafiziler kavramını kullanır- ise çürütmeye çalışmıştır. Zemahşerî Fetih Suresi 16. ayetin yorumunda Maturidî ile aynı görüşü paylaşırken, Maide Suresinin 55. ayetinin Ali hakkında indiğini söyleyerek Maturidî'nin aksine Şia'yla aynı görüşü paylaşmıştır. O, indirgemeci yoruma gidebilmek için dil izahından yardım almış ve ayetteki çoğul ifadenin (Sizin veliniz... iman edenlerdir.) Ali'ye tahsisi engellemediğini bilakis ayetin bir kişi için indiğini ancak müminleri teşvik için çoğul sıgasıyla geldiğini açıklamıştır.[41]

Şia'nın Hz. Ebu Bekir ve Ömer'e yönelik ağır eleştirileri de vardır. Bu eleştirilere göre onlar sadece hilafeti gaspetmekle kalmamış Ehl-i Beyt'in haklarını da gaspetmiştir. Bunların başında Fedek arazisi meselesi gelir. Olayın bizzat kendi ifadeleriyle anlatımı şöyledir:

> '*Yakınlarına haklarını ver.*'[42] ayeti inince Peygamber, burada kimlerin kastedildiğini anlayamadı ve Cebrail'e sordu, O da Rabbine müracaat etti. Bunun üzerine Allah, Peygamber'e Fedek'i Fatıma'ya vermesini vahyetti. O da Fatıma'yı çağırdı ve 'Ey Fatıma, Allah Fedek'i sana vermemi emretti' dedi. Fatıma, 'Allah'tan ve senden bunu aldım ve kabul ettim' dedi. Peygamber hayatta iken burası onda kaldı. Ebu Bekr halife olunca Fedek'i Fatıma'nın vekaletinden çıkardı. Bunun üzerine o Ebu Bekr'e geldi ve Fedek'i geri istedi. Ebu Bekr ona, 'bir siyah (Arap), bir de kırmızıyı (Acem) bana şahid olarak getir' dedi. Ali ve Ümmü Eymen geldi ve Fatıma'nın lehine şahitlik yaptılar. Ancak halife onların şahitliğini kabul etmedi. Ali dedi ki 'Ey Ebu Bekr Fatıma'ya mirasını vermedin ha!'. Ebu Bekr şöyle dedi: 'Bu Müslümanların bir fey'idir. Şayet Peygamber'in burasını Fatıma'ya verdiğine dair şahitler getirirseniz ne ala, getiremezseniz onun burada hakkı olamaz'. Ali de 'Sen bizim hakkımızda Allah'ın

40 Mâturîdî, vr. 189b-190a. Maturidî bundan sonra Ebu Bekr'in imametine ilişkin açıklamalarını devam ettirir. Ayetle ilgili bir rivayet için ayrıca bk.: İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VI, 315. Bu ayetler ileride benzer sebeplerle tekrar gündeme gelecektir.
41 Zemahşerî, IV, 338.
42 17 İsra 26.

hükmünün dışında bir hüküm veriyorsun' dedi. O 'hayır' deyince Ali, 'Sen Müslümanların ellerinde bulunan bir mal için beyyine ister misin? Sana ne oluyor ki Fatıma'dan elinde bulunan bir mal için delil istiyorsun. Oysa o, Fedek'e Peygamber'in sağlığında sahip olmuştu' dedi. Bunun üzerine Ebu Bekr sustu. Ömer dedi ki: 'Konuşmanı bitir, zira senin ileri sürdüğün deliller karşısında söyleyecek söz bulamıyoruz. Adil şahitler getirirseniz ne ala, aksi halde burası Müslümanların fey'idir'. Ali 'Ey Ebu Bekr sen şu ayeti hiç okumuyor musun: *'Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor'.*[43] Bu ayet bizim hakkımızda mı yoksa başkası hakkında mı indi?' diye sorunca Ebu Bekr 'Sizin hakkınızda indi' dedi. Ali de 'O halde nasıl oluyor da sen Allah'ın temiz olduklarına şahitlikte bulunduğu kimselerin şahitliğine diğer insanlarınkini tercih ediyor, Fedek'i ondan alıyor ve Müslümanların fey'i olduğunu iddia ediyorsun. Peygamber buyurdu ki 'İddia edene delil, müddaiye ise yemin gerekir'.[44] Sen müddaiden delil isteyerek Peygamber'in sözünü de reddettin.[45]

Şiî kaynaklı rivayete göre Ebu Bekr, daha sonra işleri zora sokacağı gerekçesiyle Ömer'le istişare yapmış ve birlikte Halid b. Velid'den Ali'yi öldürmesini istemişler ve bu işi namazda iken gerçekleştirmek üzere camiye gitmişler, ancak Ebu Bekr namazı kıldırırken böyle bir şeyin fitneye sebep olacağını düşünmüş ve Halid'e bu işi yapmamasını söylemiştir. Olayın farkına varan Ali, namazdan sonra Halid'den durumu sorarak öğrenmiş ve hem onunla, hem de Ömer'le münakaşa etmiştir.[46] Uzun zaman Fedek Fatıma'ya verilmemiş, ancak halife Me'mun (ö. 218/833), bu ayetin hakikatini Abdullah b. Musa'dan öğrendikten sonra onu Fatıma'nın evlatlarına vermiştir.[47] Şiî müfessir Kummî bu olayla ilişkilendirdiği bir çok ayetin[48] 'hilafeti gasp ederek ve Fatıma'ya hakkını vermeyerek hayrı engelleyen ve haksızlık' yapanlar (Ebu Bekr ve Ömer) hakkında indiği sonucuna varmıştır.[49]

43 33 Ahzab 33.
44 Buhârî, *Rehin* 6, 20, 23; *Şehâdât* 1; Muslim, *Akdiye* 1, 2; Ebu Dâvud, *Akdiye* 23; Tirmizî, *Ahkâm* 12; Nesâî, *Kudât* 36; İbn Mâce, *Ahkâm* 7; Ahmed b. Hanbel, I, 253, 288.
45 Muhammed Hüseyin el-Hairî, *Dairetu'l-Maarifi'ş-Şîiyyeti'l-Âmme*, Beyrut 1413/1993, XIV, 80-2 (Meclisî, *Mir'at*, I, 445; *İlel*, II, 74 den naklen); Kummî, I, 408; II, 132-36; Tabersî, XV-XVI, 40; XXI-XXII, 31.
46 Hairî, *Dairetu'l-Maarifi'ş-Şîiyyeti'l-Âmme*, XIV, 80-82.
47 Tabersî, XV-XVI, 40.
48 33 Ahzab 57-58 ve 69; 50 Kaf 25-27.
49 Kummî, II, 170-72, 302.

Görüldüğü gibi Fedek arazisi bahane edilerek Ebû Bekir ve Ömer'in Ali'yi ortadan kaldırmak için komplo kuracak kadar düşmanlık besledikleri anlatılmaya çalışılmaktadır. Hz. Peygamber'in miras bırakıp bırakmayacağına dair tartışmanın siyasî bir yönünün olduğunu söyleyebiliriz. Şiî anlayış bu soruyu olumlu yanıtlar ve buna delil olarak Meryem Suresi 6. ayeti ileri sürer.[50]

Hz. Osman'ın hilafeti nazik bir dönemi temsil eder. Onun hilafeti hakkında indiği söylenen ya da onunla ilişkilendirilen bir ayetten bahsedildiğine rastlamadık. Ancak, Hz. Aişe'nin rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber, ona şöyle demiştir: "Ey Osman! Allah sana bir gömlek giydirecek, münafıklar onu çıkarmak isterse bana kavuşuncaya (ölünceye) kadar çıkarma."[51] Başka bir ayet veya hadis olmasa bile sadece bu hadis, Sünnî çevreler için Hz. Osman'ın hilafetinin meşruiyetini tespit etmeye yeterlidir. Tefsirlerde Hz. Osman'dan daha başka bağlamlarda bahsedilmiştir.

Hilafeti dönemindeki olaylar ve bu olayların daha sonraki yansımaları nedeniyle Hz. Ali'nin şahsiyeti ve hilafeti etrafında tartışma çok geniştir. Onun Şia nezdindeki özel konumu da başlı başına bir özelliği haizdir. O hilafeti boyunca bir yandan başını Muaviye'nin çektiği Ümeyyeoğullarının muhalefeti bir yandan da Haricî başkaldırısı ile uğraşmak zorunda kalmıştır. Sonradan bu olayları değerlendiren müfessirler Kur'an'daki bazı ayetleri onlarla ilişkilendirerek, Kur'an'ın indiği dönemdeki olguları tasvir eden ifadeleri çok sonraki olayları tasvir eden ifadelere dönüştürmüşlerdir. Bu anakronizmin uygulandığı ayetlerden biri şudur:

> *Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin. Şayet biri diğerine saldırırsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın. Eğer dönerse artık aralarını adaletle düzeltin ve adaletli davranın. Şüphesiz Allah, adil davrananları sever. Müminler ancak kardeştirler. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin ve Allah'tan korkun ki esirgenesiniz* (49 Hucurat 9-10).

Bu ayetlerin iniş sebebi olarak, Peygamber zamanında Medine'deki iki kabile olan Evs-Hazrec çatışması ya da yine Peygam-

50 Tabersî, XVI, 12.
51 Celâleddin es-Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 174. Hadisin kaynakları için bk.: İbn Mâce, *Mukaddime* 11, *Menâkıb* 18; Ahmed b. Hanbel, VI, 75, 87, 114, 149.

ber zamanında kimliği açıklanmayan iki kişi arasındaki tartışmanın büyüyerek kavgaya dönüşmesi gibi dört ayrı ihtimalden söz edilmektedir.[52] Bununla birlikte bazıları bu ayetlerin gelecekteki olaylar hakkında inmiş olabileceği ihtimalinden bahsederler. Örneğin; Sünnî bakış, gerçek iniş sebebini belirtmekle birlikte, ayetin Ali ile Haruriye ve Ehl-i Nehrevan (Hariciler hakkında kullanılan isimler) arasındaki savaş veya Ali ile Muaviye arasındaki savaş hakkında inmiş olma ihtimalini dile getirir.[53] Şüphesiz ayetin içeriği indiği dönemden sonraki olaylarla ilişkilendirilmeye müsaittir. Ancak vahiy sonrasındaki herhangi bir olaya atfen 'şu olay hakkında' inmiştir demenin (anakronik inzal anlayışı) imkansızlığı da açıktır. Örneğin; Kummî (tah. ö. 307/919), birinci ayetin 'isyan ve te'vil ehline kılıcı helal kılan ayet' olduğunu ve burada atıf yapılan savaşların Hz. Ali'nin Haricilerle ve Muaviye'yle yaptığı savaşlar olduğunu açıkça söyler[54] ki bunun Şiî klikçi bir bakış olduğu kesindir. Kummî aşırılığını karşıdakileri kafir ilan edecek kadar ileri götürür:

> Cemel günü, bir adam Ali'ye, 'Hangi delile dayanarak Rasulullah'ın ashabı ve Lailahe illallah diyenlerle savaşıyorsun' deyince o da 'Allah'ın kitabında onlarla savaşmayı bana mübah kılan ayettir' dedi ve *tilke'r-rusulü faddalnâ...* ayetini[55] okudu. Adam, 'Vallahi kavim kafir oldu' dedi.[56]

Bu ayet ve Maide Suresi 44 ayetten yola çıkan Hariciler de Sıffin'deki hakemlerin ve onlara razı olan, Muaviye ve ashabı ile savaşan Ali'nin kafir olduğunu[57] açıklamıştır. Bu düşüncenin tam karşıtı, aynı ayete ilave olarak Fetih Suresi 10. ve Tevbe Suresi 12. ayetleri çerçevesinde Şia ve Mutezile'den İbrahim en-Nazzâm ve Birr b. Mu'temir tarafından geliştirilmiştir. Bu teoriye göre Ali yaptığı harplerde haklıdır, bütün Müslümanların Ali ile beraber, ona isyan eden Haricilerle Ali'ye biat edinceye kadar savaşması vaciptir.[58] Haricî müfessir Huvvârî ise daha

52 Vâhıdî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, 223; Taberî, *Tefsir*, XXVI, 127-28; Huvvârî, IV, 187-89; Mâturîdî, vr. 720a; Zemahşerî, IV, 365-66.
53 Mâturîdî, vr. 720b.
54 Kummî, II, 295-96.
55 2 Bakara 253.
56 Kummî, I, 92.
57 Mâturîdî (*Te'vîlât*, vr. 773a), Haşr suresi 10. ayetinin Hariciler'in bu iddiasının geçersizliğini ispat ettiğini ileri sürmüştür.
58 Ebu Halef el-Eşarî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, 11-12.

mutedil davranarak Hucurat Suresinin ilgili ayetlerini vahiy sonrası için isim ve yer belirtmeden genele atfen değerlendirir.[59] Huvvârî mensubu olduğu İbadiye'nin İmamı Cabir b. Zeyd'in mezkur ayetten (Hucurat 9) isyan edenlerle savaşılabileceği sonucunu çıkardığını bildirdikten sonra Hasan Basrî'nin (ö. 110/728) şu sözüne yer verir: "İnsanları diriltmenin en güzeli, onları küfür ve dalaletten kurtarmaktır."[60] Şu halde Huvvârî, isyankar olsa da Müslümanları öldürmektense onları manevi olarak diriltmenin yani Müslüman camiaya kazandırmanın daha yerinde olacağına gönderme yapmaktadır. Onun ilk dönem fitne olayları ile ilgili olarak daha başka açıklamalarına da rastlamak mümkündür.[61] Onun yaşadığı tarihten (H III. asır) geriye doğru gidersek tavizsiz bir şekilde savaş ve öldürmeye endeksli Haricî zihniyetinin çok değiştiğini görürüz. Yine değişen şartlarla birlikte yorum psikolojisinin de değiştiğinin iyi bir örneğidir. Nitekim, ilk Hariciler aynı ayetlere dayanarak pervasızca Müslümanların halifesinin 'kafir olduğunu' ilan etmişlerdir. Yine onlar "*Yeryüzünde fitne kalmayıncaya kadar savaşın.*" (8 Enfal 39) ayetindeki *fitneyi* kendilerinin dışındakilere yormuş ve onlarla savaşın meşruiyetine delil olarak almışlardır.[62] Bu fikri daha sonra da muhafaza etmişlerdir. Nihayet etki tepkiyi doğurmuş ve Emeviler de onlarla savaşmayı cihad olarak ilan etmişlerdir.[63] Farklı yoruma gidenlerin içinde bulundukları şartları göz önüne aldığımızda konu daha iyi anlaşılacaktır.

Müfessirler ayetlerin yorumunda soyut açıklamaları yetersiz görmüş olmalılar ki onlara denk gelecek somut olaylar bulmaya çalışmışlardır. Bu ilişkilendirmeyi, bilinçli olarak yaptıklarını düşünüyoruz. Yukarıda tahlil ettiğimiz ayete denk düşen en iyi örnekler Ali-Haricî veya Ali-Muaviye savaşıydı. Metnin tek, olayların sonsuz oluşu ya da metnin tek, yorumcunun çeşitliliği ilkesi tam bu noktada geçerli olmaktadır. Bu çalışmanın asıl sonuçlarından birisi de bunu ortaya koymak olacaktır. Halbuki şu ayetlerin her biri tek bir sebebe binaen inmiştir. Sebeb-i nüzul gibi gösterilen olaylar vahiy dönemine ait olsalardı fazla bir

59 Huvvârî, IV, 187-89.
60 Huvvârî, I, 466.
61 Huvvârî, II, 18-19.
62 Demircan, *Hariciler'in Siyasi Faaliyetleri*, 110.
63 Demircan, *Hariciler'in Siyasi Faaliyetleri*, 240.

sorun teşkil etmeyebilirdi. Ancak müfessirler bir çok ayette olduğu gibi bu ayetler için de vahiy döneminden sonraki olayları sebeb-i nüzul olarak göstermeye kalkışmıştır. İşte Kur'an yorumlarında asıl problematiği oluşturan bu anakronizmdir. Halbuki ayetlerin mesajını bu olaylarla ilişkilendirip bir çıkarsamaya varsalardı daha tutarlı olacaklardı. Böyle bir durumda çok daha sonraki zamanlarda meydana gelen olayları ayetle değerlendirmede rahat davranma yolu açılırdı. Nitekim bu metodu uygulamak suretiyle yakın zamanlarda iki Müslüman ülke olan İran ve Irak arasındaki savaşın Hucurat Suresi 9. ayet kapsamında değerlendirmek gerektiği önerilmiştir.[64]

2. Seküler İktidarın İlahî Delili: Cebir ve Kader İdeolojisi[65]

Yöneten-yönetilen ilişkilerinin iyi, olumlu ve yapıcı olabilmesi öncelikle, iktidarın halkın nazarında meşruiyet kazanmış olmasına bağlıdır. Bu yüzden, "siyasal iktidar, meşruiyetin kendine var oluş ve süreklilik gerekçeleri ile yasa ve eylemlerine haklılık kazandırması gücünü kullanarak toplumsal rıza arayışına girer."[66] Bu durumda toplumun yönetiminde meşruiyet, araç olarak kullanılmak istenmektedir.

Raşid halifelerden sonra; gerek Emevi, gerek Abbasi ve gerekse Mısır'da Memluk halifeleri veya ikinci dönem Osmanlı sultanları gibi İslâm tarihinde halife olarak ortaya çıkan ve halifelikleri halk tarafından kabul edilen diğer kimseler, konumlarını pekiştirmek için kendilerinin dinî yönlerinin olduğuna inandırmak ve bunu halka kabul ettirmek zorunda kalmışlardır. Böyle bir şeyi gerçekleştirmek için en iyi araç ise, kendi şahısları için değil de dayandıkları makam için dinî bir konum bulmalarıydı. Böyle yapmaktaki amaçları, kendilerine meşruiyet ve makbuliyet kazandırmaktı. Onun gereği ise, Peygamber'den sonraki halifeleri yüceltmek, hilafeti ilahi ve dinî bir iş olarak göstermek, halife ve hilafet taraftarlarını seçkin ve kutsal addetmek ve genel olarak o günlerin tarihiyle insanlarına dinî-kudsi bir mevki kazandırmaktı. Çünkü bu vesileyle hilafet makamı dinî bir konum, hatta zorunluluk elde ediyordu. Bu zorunluluk da halifelerin makamlarını ve yaslandıkları koltuğu kapsamına alıyordu.[67]

64 Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme- Makalaleler I*, 116.
65 Başlıktaki 'seküler' kavramı dünyevi anlamda kullanılmıştır. 'Seküler iktidar' tanımlaması ise özel olarak Emevi iktidarını anlatır.
66 Çetin, *Siyasal İktidar ve Meşruiyet*, 158.
67 Mescid-i Cami, *Ehl-i sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, 99, 128.

Bu genel ve teorik belirlemeden sonra, başından beri meşruiyet sorunu yaşayan Emevilerle muhaliflerinin meşruiyet tartışmasına dönelim.

Emeviler, hilafet mücadelesinde iktidarı ele geçirdiklerinde, kendileri için dinî bir kaygı duymadılar, sadece yaptıklarına dinî destek aradılar, Abbasiler ise daha dindardılar ve kendi makamlarına dinî bir konum arama eğilimindeydiler.[68] Yani, Emeviler kendilerini Allah'ın müjdelediğini veya iktidarlarının geleceğini haber veren ayetler bulma gereği duymadılar. Emevi ailesinden hiçbirinin bu yönde bir iddiada bulunduğuna dair bir bilgi yoktur. Sadece İbn Abbas (ö. 68/688), Hz. Osman öldürüldüğünde "*Allah'ın haram kıldığı canı haksız yere öldürmeyin. Kim ki mazlum olarak öldürülürse onun velisine yetki veririz. Artık o da öldürmede aşırı gitmesin. Ona yardım edilmiştir.*"[69] ayetine dayanarak saltanata Muaviye'nin sahip olacağını, çünkü ayette 'Allah'ın mazlum olarak öldürülenin velisine yönetimi vereceğini ve ona yardım edeceğini' söylemiştir. Osman da mazlum olarak öldürülmüştür ve onun velisi Muaviye'dir. Hatta rivayetlerden birine göre İbn Abbas, o an halife olan Hz. Ali'ye görevi bırakmasını bile tavsiye etmiştir.[70] İbn Kesir dışındaki Sünnî tefsirlerde yer almayan bu anlatıdaki bazı sorunlara işaret etmekte yarar vardır. Her şeyden önce hemen bütün müfessirler bu ayeti umumi bir hukuk kuralı olarak değerlendirmiş ve her hangi bir şahsa indirgememiş (*tahsîs* etmemiş)tir.[71] Yine bu ayeti gelecekle ilgili bir haberle ilişkilendirmek, suredeki ayet grubunun bağlamına aykırıdır. Son olarak, bir kısmını önceki bölümde aktardığımız bir çok siyasî rivayetten de anladığımız kadarıyla İbn Abbas, Emevilerden değil Hz. Ali'den yana olmuştur. Ayrıca bu ayetin yorumu ile ilgili olarak muhtelif tefsirlerde yine İbn Abbas'tan siyasî yönü olmayan rivayetler vardır. Soru şudur: "İbn Abbas bunların hangisidir?" Sonuç olarak bu rivayetin daha sonraları İbn Abbas adına söylenmiş bir söz olma ihtimali ağırlık kazanmıştır.

68 Mescid-i Cami, *Ehl-i sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, 178-79.
69 17 İsra 33.
70 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III, 39.
71 Taberî ayet hakkındaki yorumları sıralamış ancak bunlar arasında Muaviye'nin ismiyle özdeşleştirilen bir yorumu içeren rivayete yer vermemiştir: *Câmiu'l-Beyân*, XV, 81-82.

Başlangıçta ayetleri politikalarına alet etmeyen Emeviler, iktidarı aldıktan sonra tebaanın itaatten ayrılmaması için yaptıklarının meşru bir zemine oturması gerektiğine inanmışlardı. İdare ettikleri halk kitlesi inanan bir toplumdu, onların Kur'an ve Peygamber buyruklarına kesin ve tartışmasız iman etmiş olmaları bir çıkış yolu olabilirdi. Kaza ve kader meselesi buna iyi bir örnektir. Emeviler halkı yönetene itaat ettirmek istiyorlardı. Bu nedenle kaza ve kader gibi dinî etkenleri, kendilerine dinî bir konum kazanmak için değil, sadece dünyevi güçlerini takviye için kullanmak eğilimindeydiler. Onlar halktan itaat ve sessizlik istiyorlardı. Halkın kendilerine tabi olmasını, eleştiri ve itiraz yöneltmemelerini istiyorlardı. Aslında kaderci inanç ve tutum İslâm'dan önce Araplarda güçlü idi. Bu inanç sonraki dönemlerde de devam etti. O zamanki ortam buna müsait idi. Anlayıştaki değişiklik, Emevîlerin ikballeri için bu telakkiye dinî ve Kur'anî elbise giydirmesidir. Bunun için İslâm ve Kur'an'dan cebriyecilikle uyuşan nasslar tespit etti, Mürcie'nin fikirlerinden fazlasıyla yararlandılar. Temelde Kur'an'ın bundan başka bir şey olmadığını söylediler. Meselenin siyasal olmaktan çok sosyal, ruhsal, kültürel ve eğitsel nedenleri vardı. Böylece o, siyasal egemenliğin zayıflama ve dağılmaya yüz tuttuğu bir zamanda kesin zafer kazandı.[72]

Bu aşamada mevzuyu afaki olmaktan kurtarmak için pratik örneklerle açmak gerekir. Emeviler, daha ilk dönemlerden itibaren devletin yaptıklarına meşruiyet kazandırmak için, bütün olanların Allah'ın takdiri ile olduğu, dolayısıyla bunlara sabredilmesi gerektiği düşüncesini yaymaya çalıştılar. Bu ideolojinin her tarafa yayılmasında valilerin büyük rolü olmuştur. siyasî mücadelede kendi haklılığını isbat ve halkın kendine katılımını sağlamak amacıyla Kur'an ayetlerini kendi lehine delil olarak ilk defa ileri süren Muaviye (ö. 60/680) oldu. O, Kur'an'ın iyi bir meşrulaştırma aracı olduğunu, mücadelesinin başlangıcında keşfetmiş, kader ve cebr ideolojisini halka kabul ettirmek için ayetleri ve hadisleri kullanmıştır. Ali ile yaptığı savaş ve daha sonraki savaşlarının, Allah'ın kaza ve kaderi ile olduğunu söyleyerek

72 Mescid-i Cami, *Ehl-i sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, 178, 185, 187, 191, 198.

kendini haklı göstermek istemiştir.[73] Mesela; Sıffin'de savaşa başlamadan önce ordusuna şöyle konuşmuştur:

> Allah'a hamdolsun... Allah dilediğini yapar. Bir işi isterse, onu yerine getirir. Bir şeye azmederse onu uygular. Yaptıklarında kimse ona karışamaz, yaptıkları sorgulanamaz, insanlar sorgulanır. Allah'ın kazası (*kadâ'*) sonucu, kader (*mekâdîr*) bizi yeryüzünün bu parçasına sürükledi ve Iraklılarla bizim aramızı açtı. Biz Allah'tan geleceğe razıyız. O şöyle buyurur: '*Allah dileseydi onlar savaşmazlardı. Fakat Allah dilediğini yapar.*' (2 Bakara 253).[74]

Kur'an ayetleri okuyarak taraftarlarına kendini isbat ve savaşa teşvik etmek Muaviye'ye özgü değildir. Sıffin savaşının başlangıcında ve savaş esnasında Ali de Peygamber'e olan yakınlığına, ilk Müslümanlardan ve Ehl-i Bedir'den olduğuna işaret ederek kendisi ve taraftarlarının hakkı, karşıtlarının ise bâtılı temsil ettiğini ilan eder. Ardından Muaviye'nin azad edilenin azadlı oğlu (*talîk ibnu talîk*)[75] olduğunu belirtir ve "*Onlarla savaşın ki Allah sizin ellerinizle onlara azap etsin.*"[76] ayetini ekler.[77] Bu rivayetlere göre, hem Ali hem Muaviye kendini haklı görmekte ve okudukları ayetlerle bu yönde mesajlar vermeye çalışmaktadır.

Muaviye, yaptığı işlerin vehametinin farkında olarak, bunlarda kendisinin bir dahli olmadığını ve suçlu sayılamayacağını gösterme eğilimindedir. Oğlu Yezid'i kendisinden sonraki halife olarak ilan edip halktan biat istediğinde itiraz eden veya karşı gelenlere cevap olarak Medine valisi Mervan'a yazdığı mektupta, Allah'ın Yezid'e biatı önceden takdir ettiğini belirtmiştir.[78] Buna rağmen bazı kimseler bu beyatı yapmamıştır. Bunlardan birisi de Hz. Hüseyin'dir. Muaviye ona, "Biat et ve ümmeti fitneye düşürme."[79] diye çıkışmış; biat etmek istemeyenlere de şu tarihi cevabı vermiştir: "Yezid'in halife olması, kaza ve kaderdir, kulların başka seçeneği yoktur."[80]

73 Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye...*, 134-35; Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, 510-14, 589-95.
74 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, Beyrut 1995, III, 153.
75 *talîk/tulekâ* Mekke'nin fethi sırasında Peygamber'in serbest bıraktıklarına verilen isim olup, bu tür durumlarda küçümseme amacıyla kullanılmaktadır.
76 9 Tevbe 14.
77 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, III, 145, 164.
78 İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, tah.: Taha Muhammed ez-Zînî, Beyrut ty., I, 151.
79 İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, 154.
80 İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, 158.

Benzer tutumlar, diğer Emevi idarecilerinde de gözlenmektedir. İkinci Emevi halifesi Yezid b. Muaviye (ö. 64/683) ve onun valisi İbn Ziyad ile ilgili rivayetler dikkat çekicidir. Malum olduğu üzere Kerbela hadisesi tarihteki en müessif olaylardan birisidir. Daha üzücü olan ise idarecilerin katı ve kayıtsız tutumudur. Bu olay sırasında Ali b. Hüseyin'le (Zeyne'l-Abidin) karşılaşan Basra valisi İbn Ziyad, ona adını sormuş ve 'Ali' cevabını alınca 'Allah, Ali b. Hüseyin'i öldürmedi mi?' diye sormuş, Ali de, 'Benim bir kardeşim vardı, adı da Ali idi ve onu insanlar öldürdü' demiştir. Bunun üzerine İbn Ziyad, 'Bilakis Allah öldürdü' demiştir. Daha sonra Ali b. Hüseyin, eceli Allah'ın tayin ettiğini ve vakti gelenin öleceğini ifade eden Zümer Suresi 42 ve Ali İmran Suresi 145. ayetleri okumuş ve İbn Ziyad'da, 'Vallahi sen onlardansın' diyerek onun da ölüm vaktinin geldiğini tehditkar bir tarzda ima etmiştir.[81] Bu konuşmada İbn Ziyad, insanları öldürmeyi Allah'a yüklemek gibi bir sorumsuzluğu sergilemektedir. Böylece bu olay sırasında bizzat kendi askerleri tarafından bir çok insanın öldürülmesinin hiçbir maddi ve manevi sorumluluğunu hissetmemekte ve vicdanen rahat davranmaktadır. Kısaca kurulu düzenin bekasını ve toplumsal fitne olarak görülen muhalefetin cezasını, adeta, idareciler adına Allah vermektedir.

Kerbela'da şehit edilen Hz. Hüseyin'in başı ve oğlu Ali b. Hüseyin hilafet merkezi Şam'a götürüldüğü zaman Yezid, kesik başa bakarak, Hüseyin'in öldürülme sebeplerinden birinin kendisinin hilafete daha layık oluşunu, Hüseyin'in otoriteye meydan okuyuşunu göstermiş ve onun kıt anlayışı nedeniyle şu ayetleri anlamadığını söylemiştir:[82]

De ki: Mülkün gerçek sahibi olan Allahım! Sen mülkü dilediğine verirsin ve mülkü dilediğinden geri alırsın. Dilediğini yüceltir, dilediğini alçaltırsın. İyilik senin elindedir. Sen her şeye kadirsin.[83]

... Allah mülkünü dilediğine verir. Allah her şeyi ihata eder ve her şeyi bilendir.[84]

81 İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut 1979, IV, 82; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII, 197-98.

82 İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, IV, 85; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII, 197-98.

83 3 Ali İmran 26.

84 2 Bakara 247.

Görüldüğü üzere Yezid, Allah'ın mülkü dilediğine vereceğine dair ayet-i kerimeyi okuyor ve bununla, hakimiyetine dinî bir dayanak göstermiş oluyor; neticede de, Kerbela olayındaki sorumluluğu Allah'ın iradesine bağlıyor, Allah'ın kendisini yücelttiğini, Hz. Hüseyin'i de zelil kıldığını ayet-i kerime ile ifade ediyordu. Bu şekilde Kerbela'da Hüseyin'in ve Haşimilerin başına gelenlerin Allah'ın emriyle gerçekleştiğini ima ediyor ve dolayısıyla sorumluluğu kendi üzerinden atmaya çalışıyordu.[85]

Tarihi verilere göre devam eden konuşmada Ali b. Hüseyin, Kerbela'da başta babası olmak üzere ailesinin başına gelenlerin Allah'ın takdiri olduğu kanaatindedir. Bunun için üzülmemesi, kazananların da elde ettikleriyle sevinmemesi gerektiği mesajını veren Hadid Suresinin 22-23. ayetlerini okuyarak Yezid'i uyarmaya çalışmıştır. Fakat Yezid'in bu uyarıya pabuç bırakmayarak "*Başınıza gelen her musibet, kendi ellerinizle işlediklerinizin yüzündendir.*"[86] ayetini okumak suretiyle[87] Kerbela'nın sorumluluğunu bu defa bizzat Ehl-i Beyt'e yüklemektedir. Eğer bir idareci olarak olanlardan onun payına bir şey düşmüyorsa, doğrusu bu ayet tam da onu onaylamaktadır. Şüphesiz onu nakzeden daha nice ayetler vardır. Ancak politik bir karmaşa ortamında herkes kendini kurtaracak bir delile yapışmaya çalışmaktadır. Ne yazık ki bu çaba, ayetlerin bağlamından ve Kur'an bütünlüğünden uzaktır. Dikkat çeken başka bir husus ise okunan ayetlerin nüzul sebeplerinin[88] ve bağlamlarının çok farklı, mesela; bir kısmının Mekke'nin fethi, müşrikler ve Ehl-i Kitapla ilgili olmasıdır. Kısaca burada zorlama bir ilişkilendirme olduğu açıktır. Sanırız buraya kadar alıntıladığımız tarihsel kanıtlar bir devrin genel anlayışını yansıtması bakımından yeterli olacaktır.

Kadı Abdulcebbâr (ö. 415/1024) da itikadi konuları siyasallaştırmanın tarihini Muaviye ile başlatır:

Cebr hakkında ilk konuşan ve onu ortaya atan Muaviye'dir. O bunu, yaptıklarının Allah'ın takdiri (*kadâ'*) ile ve yaratmasıyla olduğu şeklinde açıkladı. Bunu da icraatında mazur ve haklı olduğunu, Allah'ın

85 İbrahim Sarıçam, "Klasik Dönem İslam Tarihinde Din İstismarı -Dört Halife ve Emeviler Dönemi-", *İslamiyat Dergisi*, C. III (2000), S. 3, s. 145.
86 42 Şûra 30.
87 İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, IV, 85-87. Bu olayı Kummi de (*Tefsîru'l-Kummî*, II, 249) hemen hemen aynı cümlelerle aktarır.
88 Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, 55-56.

onu halife yaptığını ve bizzat bu işe görevlendirdiğini ima etmek için savundu. Ve bu fikri Emevi meliklerine yaydı.[89]

Başta Muaviye'nin çabaları olmak üzere Emevi yöneticiler, "(yönetme yetkisi kendilerine Allah tarafından bahşedildiğinden), kendilerine karşı düzenlenecek bir ayaklanma girişiminin Allah'a itaatsizlik olduğunu iddia ediyorlardı. Rejimin siyasî muhalifleri de buna karşılık muhalefetlerine itikadi bir delil buldular. Bu delilin bir kısmı insanın bir gücü olduğunu ve Allah'ın emirlerine uymayan ve haksız bir yönetim süren yöneticiye uymak zorunda olunmadığını esas alır."[90] Emevi yöneticiler ikinci olarak İslâm'dan önce de toplumun muhayyilesinde var olan kader ve cebr telakkisini[91] geleneksel bir ideolojiye dönüştürmeyi ve ondan meşruiyet ilkesi çıkarmayı başardılar. Çünkü onlar, devlet yönetimini ele geçirmelerinin Allah'ın kaza ve kaderi ile olduğunu iddia ederek, kaza ve kaderi siyasî bir karakterle sundular. Onlar içinde "halife hakkında kalemin cari olmayacağı ve ona günah yazılmayacağı"[92] inancına kapılanlar bile vardı. Bu iktidara bir avantaj daha sağlıyordu ki o da halkın onu denetlemekten kaçınmasıdır. Yani madem ki Allah böyle irade etmiş o halde olanlar sorgulanamaz.[93] İddialara göre, Emevi halifeleri kendi fikirlerini desteklemek amacıyla bazı fakihlere ve alimlere, Ali İmran Suresi 154 ve 168 gibi bir kısım ayetleri tefsir etmelerini salık vermişlerdir.[94]

İşin ilginç tarafı, iktidarın gayr-ı meşru olduğunu ileri sürenlerin de onları kendi silahları ile vurmalarıdır. Emevilerin iddialarına karşı ilk ciddi eleştiri Mabed el-Cühenî ve Gaylan ed-Dı-

89 Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, tah.: Tevfik et-Tavîl, Said Zayid, İbrahim Medkur, Taha Hüseyin, Kahire 1962/1382, VIII, 4. Basra Mutezilesi şeyhlerinden Cafer b. Harb (ö. 236/851) tarihsel olarak cebir düşüncesini çok daha ileriye götürmüş ve Hz. Nuh'un kavminden bazılarının *cebr* itikadına sahip olduklarını söylemiştir. O, bu kanaatini Hud suresi 34. ayete dayanarak dile getirmiştir. Bk.: Kadı, *Müteşâbih*, 379.

90 Watt, *İslam Nedir*, 203.

91 İbn Abdi Rabbih, *İkdu'l-Ferîd*, II, 372, 375-76.

92 Zemahşerî'nin (*Keşşâf*, IV, 89) bir anlatısı şöyledir: "Beni Mervan'ın bir halifesi Ömer b. Abdulaziz veya Zühri'ye dedi ki, 'Bize ulaşanı duydun mu?', o da nedir diye sorunca o, 'Bize ulaştı ki, halife hakkında kalem cari olmaz ve ona günah yazılmaz' diye cevapladı. O da cevaben, 'Ey müminlerin emiri! Halifeler mi efdaldir, nebiler mi?' diye sordu ve '*Ey Davud seni yeryüzünde halife seçtik, insanlar arasında adaletle hükmet.*' ayetini (38 Sad 26) okudu."

93 Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 249-51; Macit, *Din-Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu*, 59-61.

94 İbn Abdi Rabbih, *İkdu'l-Ferîd*, II, 370-75; Atvân, *Sîretu el-Velîd b. Yezîd*, 216.

meşkî'den (ö. 120/738) geldi. Onlara göre, yöneticiler zulümlerini haklı göstermek için işlerin önceden takdir edilip yazıldığını iddia etmişlerdir. Halbuki bu anlamda bir kader yoktur ve onların bütün yaptıkları Allah'ın değil bizzat kendi fiilleridir. Çünkü adil olan Allah böyle şeyler yapmaz, herkes kendi fiilinden sorumludur.[95] Emeviler ise kulların ihtiyarını savunan bu gibi kimselere şiddet uygulamaktan kaçınmamışlardır. Örneğin; halife Hişam b. Abdulmelik (ö. 125/743), 'fiillerin kulların kendi iradeleri dahilinde olduğunu' savunduğu için Gaylan ed-Dımeşki'yi öldürtmüştür.[96] Böylece itikadi bir konu, tam anlamıyla siyasal alanın meşruiyet iddialarının birincil dayanağı olmuştur. Daha sonraları Katade, Hasan Basrî ve daha başkaları cebir ve kadere dayanarak yaptıklarını meşrulaştırmak isteyen yöneticilere sert eleştiriler yöneltti.[97] Cehm b. Safvan (128/745) ise fiilleri Allah'ın yarattığı ve kullara nispetinin hakiki değil mecazi olduğunu ısrarla savunmuştur.[98]

Hasan Basrî (ö. 110/728) cebr-ihtiyâr diyalektiğinde önemli bir adımı oluşturur. Şu ifadeler bunu açık bir şekilde ortaya koyar:

> Kader ve insanın yaptıklarından sorumlu olması konusunda konuşmanın, amellerini temize çıkarmak isteyen Emevilerin cebir ilkesinin arkasına saklanmalarına karşı fikri ve itikadi bir silahtır. Düşünürler kendi hayatları karşılığında bu ilkeyi savunmuşlardır. Hayatta kalan sahabe, İlahi kudrete eksiklik vehmettiği için, kader hakkında konuşmaktan kaçınmıştır. Durum, Hasan Basrî'nin çıkıp bu ilkeyi Allah'ın sonsuz kudreti ve meşietine mutlak iman ile uygun bir şekle sokuncaya kadar, bu minval üzere devam etmiştir. Hasan Basrî'yi buna iten şey, Abdulmelik b. Mervan zamanında (65-86/685-705) 'cebr' inancının siyasî yönünün ön plana çıkmasıdır. Hasan'ın bu yaptığı, normal bir Müslümanın vicdanında şüphe doğuran bir ilkeye (cebir) dinî ve fıkhi bir kural niteliği vermesi olarak kabul edilir. O, bunu ya bu ilkeyle uygunluk arzeden Kur'an ayetlerine dayandırarak, ya da zahiren bu ilkeyle çeliştiği izlenimi veren ayetleri tevil ederek yapmıştır.[99]

95 'Kaderiye' ismi, ilk zamanlar, insanın yapıp ettiklerinin önceden belirlenip yazılmadığını, dolayısıyla böyle bir kaderin olmadığını savunanlara verilen isim olmuştur. Bk.: İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, 81.
96 Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muğni*, VIII, 4; İbn Abdi Rabbih, *İkdu'l-Ferîd*, II, 374.
97 Macit, *Din-Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu*, 68-69.
98 Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muğni*, VIII, 3.
99 Nasr Hamid Ebu Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, 32 ve aynı eser s. 29-31.

Hasan Basrî, cebr-ihtiyâr diyalektiği arasında orta yolu bulmak amacıyla, günahların Allah'a isnad edilemeyeceğini ve kulların yaptıklarında sorumlu olduklarını vurgulamıştır. Onun Abdulmelik b. Mervan'la yaptığı mektuplaşma bunun açık belgesidir. Halife, mektubunda ilmi ve dindar şahsiyetine büyük saygı duyduğunu belirttiği Basrî'ye kader hakkında söylediklerinin şahsi fikirleri olup olmadığını, değilse Kur'an ve sahabeye dayanıp dayanmadığını sormuştur. Onun bu sorgulamasında, toplumsal dokuyu bozacak bir fitne korkusundan çok, kendi yaptıklarının dinsel altyapısının oyulma endişesi hissedilmektedir. Bunun da halife ve yaptıklarının rahatlıkla eleştirilme kapısını açacağı kesindir. Bir birini takip eden bu zincirlemenin sonunda halifenin aklına getirmek istemediği *fitne* kapısının aralanacağı kesindir. Hasan Basrî ise Kur'an'a dayalı fikirlerini ispatlamada zorlanmamış ve bir endişe içinde de olmamıştır. Mervan'a yazdığı mektupta, ilke olarak dayandığı ve özellikle insanın şahsi sorumluluğuna dikkat çeken bir çok ayet[100] zikretmiştir.[101]

Tefsirlere gelince Şiî ve Mutezilî tefsirlerde Emevilerin idaresine yönelik şiddetli eleştirilerin çok fazla yer aldığı görülür. Şia ve Haricilerin aksine Mutezile, Ehl-i Sünnet gibi dört halifenin meşruiyetini tartışmasız kabul eder, Emeviler konusunda ise Şia ve Haricilerle aynı görüşü paylaşır. Her şeyden önce onlar Peygamber'den sonra başlayan hilafet rejimini saltanata çevirmekle itham edilmektedir. Zemahşerî, Abdurrahman b. Ebi Bekr'in Medine valisi Mervan'a söylediği şu sözü ile bu ithamı dillendirir: "Hilafeti Herakliyüslük (*Hirkaliyyet*) haline getirdiniz: Çocuklarınız için biat alıyorsunuz."[102] Zemahşerî ahlaki açıdan da onların zaaf içinde, Peygamber ve sahabeden sonra fıska dalan yöneticiler olduklarını söyler ve ekler: "Bunu şu hadis de onaylamaktadır: 'Benden sonra hilafet otuz yıldır. Sonra Allah dilediğini melik yapar, onlar da melik olur. Sonra yol kesme, kan akıtma ve haksız yere malları alma başlar'."[103] O, tefsirinin başka bir yerinde

100 Bunlardan bazıları şunlardır: 2 Bakara 286; 3 Âli İmran 182; 7 Araf 96; 9 Enfal 51; 19 Meryem 59; 22 Hac 10; 33 Ahzab 72; 39 Zümer 60; 74 Müddesir 38; 76 İnsan 3.

101 Hasan Basrî, *Risaletün fi'l-Kader*, 83-88.

102 Zemahşerî, IV, 304. Rivayetin tamamı Kur'an'ı 'Öteki'ni Tanımlamanın Nesnesi Yapılması başlığında görülebilir (s. 248).

103 Zemahşerî, III, 252. Hadisin kaynağı için bk.: Ebu Davud, *Sünnet*, 8; *Tirmizî, Sünnt*, 48.

çekingen davranmayarak açıkça Muaviye'nin zorba ve zalim olduğunu ifade etmiş ve bu yargısını naklettiği, "Benden sonra zorba emirler göreceksiniz, o zaman bana kavuşuncaya kadar sabredin."[104] hadisiyle de desteklemiştir. Onunla da yetinmeyerek Muaviye'ye çok ağır ithamlarla dolu Abdurrahman b. Hassan'dan beyitler eklemiştir.[105] Zemahşerî'nin Muaviye'ye salvoları kolay kolay bitmez. Eski Fars meliklerinin yeryüzünü ihya etmelerini övgüyle anlattıktan sonra Muaviye'nin yeryüzünün ihyasına ancak hilafetinin son demlerinde başladığını ve bunun sebebi sorulunca da şu beytin kendisini çok etkilediği için bu işe koyulduğu cevabını verdiğini anlatır: "Kendisiyle aydınlanılmayan genç, genç değildir. Onun yeryüzünde eserleri de yoktur."[106] Zemahşerî, Muaviye'yi görevini yerine getirmemekle suçlamış ve ancak iş işten geçtikten sonra bunun farkına vardığını ima etmiştir. O, sadece Emevi meliklerini zalim olmakla suçlamaz, bilakis, bunu 'hak eden' bütün meliklere de yöneltir.[107] Kadı Abdulcebbâr da Hasan Basrî kadar sakin ve mutedil değildir. O Muaviye ve onun gibi cebri savunanları şiddetle kınar ve suçlamalarda bulunur. Buna göre cebri savunmak "öncelikle toplumsal yapıyı çökertir. Ardından sebebiyyet kanunu, üçüncü ve son olarak da din ve şeriat yıkılır."[108]

Bahsedilen olaylar sırasında cebr ve fiillerin yaratılması hakkındaki kelami tartışmalar gündemden düşmemiş ve ciddi boyutlara ulaşmıştır. Şöyle ki, iktidarı yaygınlaştırmak için *cebr* fikrine sarılan Emevilere karşı Mutezile'nin öncüleri insanların fiillerinin kendi tercih ve iradeleriyle meydana geldiğini (*ihtiyâr*) savunuyorlardı. Eğer insanın kendi yapıp etmelerinde kendisi etken değilse o zaman, bunlardan sorumlu olmaları da anlamsızdır. Yine, eğer, insanın fiillerini Allah yaratıyor ve bireyin bun-

104 Bu hadisin tahricini yapan İbn Hacer el-Askalanî, hadisin muttefekun aleyh olduğunu söyler (el-Askalanî, İbn Hacer; *el-Kâfi eş-Şâf fi Tahrîci Ehâdîsi'l-Keşşâf (el-Keşşâf*'la birlikte), Beyrut 1947, II, 375). Gerçekten de hemen bütün hadis kitaplarında bu hadis yer alır. Bk.: Buhârî, *Fiten*, 2, *Müsakat* 14, 15, *Humus* 19, *Cizye*, 4, *Menâkıb* 25, *Megazî*, 56; Müslim, *Zekât* 132, 139; Tirmizî, *Fiten* 25; Nesâî, *Fedâil* 4; Ahmed b. Hanbel, I, 384, 387, 423, II, 57, 89, III, 166, 171.

105 Zemahşerî, II, 375-76.

106 Zemahşerî, II, 407.

107 Zemahşerî, III, 89, 110.

108 Nasr Hamid Ebu Zey *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, 217-19.

da bir katkısı olmuyorsa, bu, insanların yaptığı kötü (*kabîh, munker*) işleri Allah'a isnat etmek anlamına gelir ki O, bunlardan çok uzaktır.[109] O halde zulüm yapan iktidar Allah tarafından olamaz, "*Allah mülkünü dilediğine verir.*"[110] ayetinde ifade edilen *mulk* akıldan doğan görüştür. Dolayısıyla insan, kendi aklı doğrultusunda hareket eder ve eğer zulüm yaparsa bu kendi fiilidir, Allah'ın fiili ve yaratması olamaz.[111] Bu yorum, Mutezile'nin 'insan kendi fiillerinin yaratıcısıdır' genel telakkisine ve Allah'ın kötü fiilleri işlemekten uzak olduğuna dayanan tenzih akidesine uygundur. Ayrıca, anladığımız kadarıyla, Mutezilî müfessirler, mezhebin adalet ilkesiyle çelişen bu olguya tahammül edememektedirler. Bunu Emevilerin şahsında somutlaştırsalar da aslında zulümden her zaman ve zeminde uzak durulması gerektiğini vurgulamaktadırlar. Hele meliklerin yaptıklarının sorgulanamaz oluşu asla kabul edilecek bir şey değildir.[112]

Kadı Abdulcebbâr, cebri sadece itikadi ve siyasî cepheden değil aynı zamanda entelektüel açıdan da tehlikeli görür. Bu sebeple Nisa Suresi 82. ayetinin, Cebriye'nin aksine, düşünmenin ve kıyas yapmanın caizliğini ve Kur'an'ın ancak bu yolla anlaşılacağının delili olduğunu ileri sürer.[113] Bu konu, onun için o kadar önemlidir ki sanki *Müteşabihu'l-Kur'ân* adlı tefsirini sadece cebir düşüncesinin reddine ve insanın fiillerinde irade ve yapma özgürlüğünün ispatına ayırmış izlenimi verir. Burada dinî bir inanç olarak *cebr* ve *ihtiyâr* karşıtlığının aynı zamanda çok önemli siyasî bir temelinin olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü söz konusu olan basit bir fikir değil itikadi bir esastır ve hem de itikadi mezheplerin ayırıcı özelliklerinin başında yer alır. Bu örnek, olaylar ve fikirlerin birbirinden bağımsız olamayacağını ve olgu-tefsir ilişkisinin yadsınamayacağını gösterir.

Kendi geleceğini garantiye almak veya eksiklerini gidererek kendini yenilemek suretiyle varlığını devam ettirmek isteyen bir devlet, eleştirilere açık olmalı ve onları yararlı hale dönüştürme-

109 Kadı, *Müteşâbih*, 42-44, 49, 59-61, 94, 104-105, 115, 155, 186, 249, 500, 544, 655.
110 2 Bakara 247; 3 Âli İmran 26.
111 Kadı, *Tenzîh*, 49, 62.
112 Kadı, *Tenzîh*, 275; Zemahşerî, III, 110.
113 Kadı, *Müteşâbih*, 194.

nin yolunu da bulmalıdır. Aksine, muhalif sesleri kısarak veya onları cezalandırma yoluna giderek başarılı bir gelecek kuramaz. Bu, Emeviler ve Abbasiler için uygun bir yargıdır. Onların takındıkları olumsuz tavrın geçerli nedenleri olabilir, ancak daha sonraki nesillere iyi bir miras kalmadığı da açıktır. Enam Suresi 65. ayette 'Allah'ın isterse toplumları kargaşaya düşürebileceğinden' bahsedilmektedir. Tabersî, hadislerin de desteğiyle ayeti, ümmetin kıyamete kadar asabiyetle ve düşmanlıkla gruplara ayrılacağına ve sorunları silahla çözeceğine delil olarak yorumlayarak[114] siyasî ve dinî çekişme ve kavgaların olgusal gerçekliğini adeta Kur'an ve hadislere onaylattırmak istemiştir. Bu durumda ümmet içindeki kavgaların ve hatta savaşların fazla itiraz edilecek bir yanı yoktur, zaten bu olması mukadder bir gerçekliktir. Nitekim her ne kadar eleştirsek de tarihsel gelişim onun dediği gibi olmuş ve Emevilerden sonra gelen Abbasiler döneminde (132-656) de maalesef üzücü sahneler yaşanmıştır.

Emeviler döneminde ezilen grupların başında Hariciler ve Şiiler gelmektedir. Bunlar her fırsatta bu psikoloji ile onları zalimler olarak nitelemişlerdir. Doğrudan ilişkilendirilemeyen ayetler için yardımcı araçları kullanarak yorum yolunu açmışlardır. Mesela Huvvârî, Enam Suresi 97. ayeti yorumlarken Hz. Peygamber'den, "Ümmetim için imamların zulmünden, kaderi inkardan ve yıldızları tasdikten korkarım."[115] hadisini naklederek[116] Emevi ve Abbasi halifelerinin zulümlerine ince bir göndermede bulunmuştur.

Emevilerin idaresine en büyük tepki Şia'dan gelmiştir. Onlara göre, esasında Allah, Ebu Bekr ve Ümeyyeoğullarının (Beni Ümeyye) iktidar (*mulk*) konusunda Ehl-i Beyt'e karşı bir komplo kuracaklarını ve bir çok zulüm yapacaklarını ölmeden önce Peygamber'e bildirmiş (6 Enam 65; 20 Taha 54, 128), o da bunları Ali'ye, Ali de imamlara aktarmış ve bunların hepsi aynen yaşanmıştır."[117] Kureyş'in önemli bir kolu olan Beni Muğire'nin kökünün Bedir'de kesilmesi gibi 'nimeti değiştirdikleri için' (14 İbra-

114 İzahlar için bk.: Tabersî, VII-VIII, 91-92.
115 Bu hadisi bu lafızlarla sadece Ahmed b. Hanbel rivayet etmiştir. Bk., *Müsned*, V, 90.
116 Huvvârî, I, 547.
117 Kummî, I, 211; II, 34.

him 28) Beni Ümeyye'nin de kökü kesilecektir, ancak Allah, onlara biraz daha mühlet vermiştir,[118] onların hakimiyetleri bir gün bitecek ve onlar boyun eğenler (26 Şuara 4, 94) olacaklardır.[119] İşte o zaman "Allah'ın, imamları yeryüzünde hakim kılacağı" (Nur Suresi 55) vadi gerçekleşecektir.[120]

Böylece iktidar mücadelesine ve meşruiyetin kazanımına ilahi bir boyut kazandırılmış, Ehl-i Beyt (esasında Şia) Allah'ın tarafı, öbürleri de karşıtları olmuştur. Bu noktadan hareket eden zihniyet ön yargılı ve kesin kararlıdır. Öyle ki Ehl-i Beyt karşıtlarıyla bütün ilişkilerin kesilmesi ve asla yakın olunmaması istenmektedir. Ebu Cafer, Emevi meliklerini kastederek, "fasık meliklere itaat etmeyin. Eğer dininizden dolayı fitneye düşmekten korkarsanız yeryüzü geniştir, oralara dağılın."[121] demiştir. Hatta Kummî'nin anlattığına göre Cafer es-Sadık'a (Emevi) sultanlarının işlerinde çalışan, onlarla dostluk yapan ve onları seven Şiîlerin durumu sorulmuş, o da Maide Suresinin 78-81. ayetlerine gönderme yaparak şöyle demiştir:

> Onlar Şia'dan değildir. Fakat onlar, Davud'un diliyle hınzır, İsa'nın diliyle maymun olanlardandır. Sonra Allah Maide Suresinde (80-81. ayetleri okuyor) takiyye dışında müminlerin kafirlerle dostluk kurmalarını yasakladı...[122]

Bu son ifadeler muhtemelen Cafer es-Sadık'a söylettirilmiş aşırı mezhepçiliğin, tehlikeli dinsel boyutlarını göstermesi bakımından ibret levhalarından biridir. Halbuki, düşmanlık ve kızgınlık olsa bile Kadı Abdulcebbâr'ın da işaret ettiği gibi, iman edenlerin birbirlerini dost edinmeleri gerektiği[123] sonucuna varmak daha uygun olacaktır.

Emevi iktidarı ile Ehl-i Beyt veya Şia arasında dönüm noktası niteliğindeki olayların Kur'an'da referansı bulunmuştur. Örneğin; Hac Suresi 40. ayet Yezid'in Hüseyin'i Şam'a çağırması,

118 Kummî, I, 372; Zemahşerî, II, 555; Tabersî, XIII, 220. Taberî de Ömer b. el-Hattâb ve Ali b. Ebi Talib'den gelen ve aynı yorumu yapan rivayetlere yer verir. Ancak ayeti 'Kureyş'in azgın kafirleri' ya da hiçbir isme yer vermeden yorumlayan rivayetler de vardır. Bk.: *Câmiu'l-Beyân*, XIII, 219-220.

119 Kummî, II, 94, 99; Zemahşerî, III, 298; Tabersî, IXX-XX, 138.

120 Kummî, II, 83; Tabersî, IXX-XX, 67-69.

121 Kummî, II, 128.

122 Kummî, I, 183.

123 Kadı, *Müteşâbih*, 122.

Hüseyin'in (ö. 61/680) de Kufe'ye kaçarken yolda öldürülmesi hakkında inmiştir.[124] Onun öldürülmesi aslında basit bir olay değil, Haşimi-Emevi kabileleri arasındaki ezeli savaşın bir kez daha sıcak çatışmaya dönüşmesidir. Kummî, geçmişte kalan bu savaşın devam ettiğini savunmaktadır. Dolayısıyla Hüseyin'i öldürmek suretiyle Emeviler, Bedir'de öldürülen akrabalarının intikamını almak istemişlerdir.[125] Bu söylemiyle Kummî adeta Emevilerin Müslümanlık davasını gölgelemeyi hedeflemiştir. Buna karşın diğer Şiî müfessir Tabersî'nin ilişkilendirme yöntemi daha makul gibidir. Ona göre bu ayet muhacirler hakkında inmiş ancak Al-i Muhammed (Ehl-i Beyt) hakkında cari olmuştur. Çünkü onlar yurtlarından çıkarılmış ve korkutulmuşlardır.[126] Kummî, bizim anakronik yorum yöntemi diye adlandırdığımız, *te'vîluhu b'ade tenzîlihi* ilkesini kullanarak bu ayetin, inişinden yaklaşık altmış yıl sonra vuku bulan bir olay için indiğini iddia ederken Tabersî, olaylar arasındaki benzerliklerden yola çıkarak ayeti inişinden sonraki bir olayla ilişkilendirmektedir. Yukarıda da açıklandığı üzere bazı müfessirler de bu ayetleri hulefayi raşidinin hilafetlerinin meşruiyetine delil kabul etmişlerdir. Burada metnin tek, olayların sonsuz oluşu kuralı geçerli olmuştur. Yani zamanları muhtelif olan müfessirler ayete denk düşen olayları onunla bağdaştırabilmişlerdir. Söylenebilecek yargısal sonuç şudur: Eğer müfessir bir ayeti değişik amaçlara hizmet için kullanmak istiyorsa, onu yorumlayacak bir yolu mutlaka bulacaktır. Bu bölümdeki örneklerin bir çoğu bu türdendir.

3. Seküler İktidarın İlahî Delili: Eli Kolu Bağlı Metnin İstismarı[127]

Abbasiler dönemi (H 132-656) siyasal olaylarının Kur'an'la irtibatlandırıldığı belgelenmiştir. Bu konuya iktidarın Emevilerden Abbasilere el değiştirmesinin Kur'an'la delillendirilmesiyle başlayabiliriz. Bu değişime kutsallık atfeden Şia ve Mutezile'dir. Muhammed Suresinin 38. ayeti şöyledir:

124 Kummî, II, 59.
125 Kummî, II, 61-62.
126 Tabersî, XVII-XVIII, 112.
127 Bu başlıktaki 'Seküler İktidar' tanımlaması Abbasiler için kullanılmıştır.

İşte sizler, Allah yolunda harcamaya çağrılıyorsunuz. İçinizden kiminiz cimrilik ediyor. Ama kim cimrilik ederse, ancak kendisine cimrilik etmiş olur. Allah zengindir. Siz ise fakirsiniz. Eğer O'ndan yüz çevirirseniz, yerinize sizden başka bir toplum getirir, sonra da onlar sizin benzerleriniz olmazlar.

Ebu Hureyre'den nakledildiğine göre, bazıları Peygamber'e ayetteki 'öncekilerin yerine geçecek toplum'un kimler olduğunu sordu. Hz. Peygamber de elini yanında oturan Selman Farisî'nin dizine vurdu ve şöyle dedi: "Bu ve kavmidir. Allah'a yemin olsun ki eğer iman Süreyya'da olsa onu, Farisilerden bazıları alır."[128] Tabersî, bununla yetinmeyerek ayeti Farslılara tahsis eden ırki yorumunu Ebu Abdullah'ın (Cafer es-Sadık) (ö. 148/765) şu iki sözüyle destekler: "Ey Araplar eğer siz kaçınırsanız, Allah sizi mevali ile değiştirir."; "Gerçekten Allah onları, onlardan daha hayırlı olan mevali ile değiştirdi."[129]

Burada sözüne müracaat edilen Ebu Abdullah, Şia'nın altıncı imamı olup hem Emevi ve hem de Abbasi iktidarını görmüştür. İmameti döneminde Emevilerin siyasî baskılarına maruz kalmış ve sonunda kendi köşesine çekilerek ölümüne kadar ilimle meşgul olmuştur.[130] Zaten Emeviler döneminde Şiî muhalefet ve çatışma eksik olmamıştır. Abbasilerin iktidarı, hem Şiî hem Farisi mevali unsurların desteğiyle başlamıştır. Ayet ve hadislerle beslenen yukarıdaki ifadeler, ehliyete layık olmadıkları için Emevilerin yerine Allah tarafından 'sıfatları farklı, iman ve takvaya düşkün'[131] yöneticilerin ve yönetimin getirildiğini ima etmektedir. Abbasilerin övgüye değer en önemli işleri, Hz. Ali'ye hutbelerde lanet okunmasını kaldırmalarıdır. Zemahşerî, Hz. Ali'ye duyduğu derin muhabbet ve bir o kadar da Emevilere duyduğu derin öfkeden dolayı Abbasilerin bu icraatını, "hutbelerden Emiri'l-müminin Ali'ye lanetçilerin laneti düşürüldüğü vakit bu ayet (16 Nahl 90) makamına konulmuş oldu. Yemin ederim ki bu lanet olayı haddi aşmak (*fahşâ*), Allah'ın sevmediği bir iş (*münker*) ve zulmü uzatmak (*bağy*)tır." sözleriyle tebcil eder ve Emevi-

128 Tabersî, XXVI, 48, ayrıca VI-VII, 128-30. Zemahşerî (*Keşşâf*, IV, 331), söz konusu kavmin melekler, Ensar, Kinde ve Nehai olduğuna dair görüşleri sıraladıktan sonra yukarıdaki rivayeti aynen aktarır.
129 Tabersî, XXVI, 48.
130 Mustafa Öz, "Cafer es-Sadık" *DİA*, İstanbul 1993, VII, 1.
131 Zemahşerî, IV, 331.

lere yönelik daha bir çok sert açıklama ve beddua içerikli hadislere yer verir.[132] Onun için ayette yer alan kavramları Mutezilî terminolojiye uygun yorumlamak zor bir iş değildir.

Abbasi Devleti'nin kurucusu ve birinci halife Ebu'l-Abbas, Emevi idaresine karşı bayrak açtığında, "*Kendileriyle savaşılanlara, zulme uğramış olmaları nedeniyle, savaş konusunda izin verildi.*"[133] ayetini okuyarak kendisiyle birlikte olanları Mekke'de zulme uğramış mazlumlarla eşdeğer göstermeye çalışmıştır.[134] Yine Abbasiler adına okuduğu ilk hutbede kendisinin Allah tarafından gönderildiğini ima eden ayetleri (35 Fatır 42-43) okumuştur.[135] Ebu'l-Abbas, daha sonra Kufe'de halka yaptığı ilk konuşmada bir takım faziletlerini anlattıktan sonra kendi konumunu ve meşruiyetini ispat sadedinde Ahzab 33, Şûra 23, Şuara 213, Haşr 7, Enfal 41. ayetleri okumuştur.[136] Burada özellikle Ehl-i Beyt'le ilgili ayetleri seçmesi Kufe'de yoğun bir nüfusa sahip Şiî kanadı ve Abbasi ailesini memnun etmek için olmalıdır. O başka vesilelerle de bazı ayetleri tekrar tekrar okumuştur.[137]

Abbasilerin iktidara gelişinde Şiî desteğinin çok geçmeden bozulduğunu görüyoruz. Bunun en büyük nedeni, Şia'nın iktidarın Ehl-i Beyt'in hakkı olduğunu ileri sürmesidir. Nitekim halife Ebu Cafer el-Mansur zamanında Hz. Ali'nin torunları Muhammed b. Abdullah (en-Nefsu'z-Zekiyye) (ö. 144/762) ve kardeşi İbrahim (ö. 145/763) halifelik iddiasıyla harekete geçmişler, ancak bir müddet sonra ikisi de Mansur tarafından idam edilmiştir. Olayın bizi ilgilendiren yönü, tarihi gelişiminden ziyade iki tarafın da Kur'an'a dayanarak kendi davasını, yani hilafet hakkının kedisine aidiyetini savunması ve ispata çalışmasıdır. Nefsu'z-Zekiyye öncelikle kendisinin Ehl-i Beyt'ten olduğunu ileri sürerek siyasî davasına kalkışmış, ancak daha sağlam ve ikna edici delil olarak ayetleri gördüğü için onları da öne sürmüştür.[138]

132 Zemahşerî, II, 630.
133 22 Hac 39.
134 Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mulûk)*, tah.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire 1993, VII, 356.
135 Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII, 357.
136 Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII, 425.
137 Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII, 379, 381, 384, 434.
138 Hüseyin Mu'nis, "İstihdâmu Âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîm fî Mücâdelâti's-Siyâsiyye", 58.

İki hasım ve muhalif tarafın birbirine karşı çok da anlayışlı ve hoşgörülü bir propaganda yürüttükleri söylenemez. Muhammed, Medine'de halka irad ettiği bir konuşmada halife Mansur'u, yaptırdığı el-Kubbetü'l-Hadrâ sebebiyle Allah'a meydan okumak ve Kabe'yi küçük düşürmekle itham eder. Bu haliyle Mansur'u benzeteceği en iyi örnek olarak Firavun'u bulmuştur. Zira Firavun, büyüklük taslayarak Allah'a meydan okumuş ve halkına *"Ben sizin en büyük rabbinizim."* (79 Naziat 23) demiştir. Dahası Muhammed, Mansur'u, helalleri haram, haramları helal etmekle suçlamıştır.[139] Olayın ikinci tarafı olan Mansur ise halife, dolayısıyla güçlü olmanın verdiği güvenle Muhammed'e bir mektup göndermiştir. Mektubun hemen girişinde Maide Suresi 33-34 ayetlerini yazmış, ardından tövbe ederek davasından vazgeçmesini istemiş, eğer bunu yaparsa affedeceğini bildirmiştir. Buna göre o, Muhammed'i asi (*ehl-i hirabe*), mürted ya da yol kesici (*kuttâi't-tarîk*) olarak kabul etmiştir, çünkü ayet bunlar hakkında uygulanacak hükümle ilgilidir. Muhammed'in bu üç sınıftan hiç birine dahil edilemeyeceği açıktır. O Ehl-i Beyt'ten olmanın verdiği avantajla iktidarın meşru olmadığını iddia etmiştir. Mansur ise siyasî muhalefeti en sert bir biçimde bastırma peşindedir. Kendisine en uygun delil de ayetler olmuştur.[140] Zaten daha sonra Muhammed'i idam etmiştir. Ayetler olmasaydı da bunu yapacaktı. Bizce sorun Muhammed'in bu ayetin kapsamındaki suçlara dahil edilip edilemeyeceğidir. Açıkçası o bu ayetin kapsamına girecek suç işlememiştir. Çağdaş tarihçi Hüseyin Mu'nis'in ifadeleriyle Mansur'un tavrını değerlendirelim:

> Ebu Cafer'in ayetleri bu şekilde kullanması, saptırma, zulmetme ve onları uygun olmayan yerde kullanmadır. O burada daha büyük bir hata işlemiştir ki o da ayetleri bağlamından koparmak ve bütünlük içinde olduğu önceki ve sonraki ayetlerden ayırmak suretiyle istediği şekilde delil olarak kullanılmasıdır. İşte bu bir çok kişinin, özellikle de dinî ilimler ve Kur'an ilimlerinden habersiz olanların, içine düştüğü büyük hatadır.[141]

Açıktır ki o kendisini Allah ve Rasulü yerine, Muhammed'i de Allah ve Rasulün'e harb açan kişi yerine koymuştur. Tabii hata-

139 Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII, 558.
140 Hüseyin Mu'nis, "İstihdâmu Âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîm fi Mücâdelâti's-Siyâsiyye", 60.
141 Hüseyin Mu'nis, "İstihdâmu Âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîm fi Mücâdelâti's-Siyâsiyye", 60.

lı tutuma Nefsu'z-Zekiyye'nin de düştüğünü hatırlatmaya gerek bile yoktur. Belki o daha da ileri gitmiştir.[142]

Mu'nis'in işaret ettiği nokta Kur'an metninin karşı karşıya kaldığı en genel ve yaygın istismar yöntemidir. Üstelik bu sadece bahse konu olan dönemle de sınırlı değil, siyasî ihtilafların başlangıcından günümüze Kur'an tarihinin en talihsiz uygulamalarından birisidir. Şayet Muhammed Nefsu'z-Zekiyye halifeyi daha makul biçimde niteleseydi yargımız umumi olmayacaktı. Ancak siyasî ikbal endişesi aynı nesilden (Haşimi) gelen iki amcazadeyi bu duruma getirmiştir. Muhammed, yazdığı cevabi mektubunda halifenin yöntemini kullanmış ve mektubun başına şu ayetleri yazmıştır:[143]

> *Tâ Sîn Mîm. Bunlar apaçık kitabın ayetleridir. İman eden bir kavim için sana Musa ile Firavun'un haberlerinden bir kısmını dosdoğru nakledeceğiz. Firavun, yeryüzünde gerçekten azmış, halkını parça parça etmişti. Onlardan bir zümreyi güçsüz buluyor. Bunların oğullarını boğazlıyor, kızlarını ise sağ bırakıyordu. Belli ki o, bozguncılardandı. Biz ise istiyorduk ki, o yerde güçsüz düşürülenlere lütufta bulunalım, onları önderler yapalım, onları ötekilerine varis kılalım. Ve o yerde onları hakim kılalım, Firavun ile Haman'a ve ordularına, onlardan çekinmekte oldukları şeyi gösterelim* (28 Kasas 1-6).

Muhammed, burada Mansur'u Firavun yerine, doğal olarak onun karşısına da ezilen grubun temsilcisi kendisini (adeta Musa gibi) ve Ehl-i Beyt'i koymuştur. Halife Mansur da uzun bir mektupla ona karşılık vermiş ve daha başka ayetleri (Kasas 56, Şuara 214, 227, Ahzab 40) ileri sürerek ötekini red, kendisinin haklılığını ispata çalışmıştır.[144] Bu çekişme Muhammed'in idamıyla sonuçlanmıştır. Bizce iki taraf da ayetlerle nitelenen sıfatları hak etmemiştir. Aslında ilk bakışta zahiri olarak ayetlerin anlattığı vakıa tam da Abbasilerle Ehl-i Beyt'in durumuna uygun gibidir. Ancak daha yakından baktığımız zaman durumun hiç de öyle olmadığını görürüz. Eğer onlardan her hangi birine haklılık payesi verilecek olursa o zaman yöneten-yönetilen ilişkilerinde ayetlerin istismarının önü alınamaz. Sonuçta bir tespit olarak, kim olursa olsun durumuna uygun ayetleri dillendirmekten çekinmediğini belirtelim.

142 Hüseyin Mu'nis, "İstihdâmu Âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîm fi Mücâdelâti's-Siyâsiyye", 62.
143 Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII, 567.
144 Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII, 568-71.

Halife Ebu Cafer el-Mansur ile Muhammed Nefsu'z-Zekiyye arasındaki bütün bu olanları gördükten sonra Zemahşerî'nin Mansur'a şiddetli eleştiriler yöneltmesinin sebebi daha iyi anlaşılıyor. Mansur, Zemahşerî'nin tefsirinde isim vererek andığı kişilerden biridir. Onun zalim olduğuna işaret etmesi,[145] Ehl-i Beyt'e karşı takındığı sert tavır nedeniyle olmalıdır. Mutezile'nin imamlarından Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) onunla olan ilişkilerini tefsirine taşıyan[146] Zemahşerî, Fecr Suresi 14. ayet vesilesiyle şunu aktarır:

> Amr b. Ubeyd, bu sureyi (Fecr) bir zalimin yanında okudu, 'Muhakkak Rabbin gözetlemektedir' ayetine gelince 'Ey filan, Rabbin seni gözetliyor' dedi. Bu şekilde ona, bu ayette zorbalara (*cebâbir*) bir tehdit olduğunu bildirmek için tarizde bulundu.[147]

Yeri gelmişken Zemahşerî'nin (Bakara 124. ayet münasebetiyle) siyasal iktidarlar, sevgi beslediği Ebu Hanife ve Ehl-i Beyt hakkındaki tavrını gösteren bir anekdot aktarmak istiyoruz:

> Ebu Hanife, Zeyd b. Ali'ye yardım edilmesi, ona mal verilmesi ve onunla beraber, imam ve halife diye isimlendirilen cimri (*devânîkî*) ve benzeri zorbalara karşı ayaklanmasının desteklenmesi hakkında gizli bir fetva verdi. Bir kadın ona, 'İki oğluma ölünceye kadar Abdullah b. Hüseyin'in oğulları İbrahim ve Muhammed'le birlikte isyana katılmalarını istedim' dedi. Ebu Hanife de 'Keşke senin oğlun olsaydım' karşılığını verdi. Ebu Hanife, Mansur ve taraftarları için de, 'Eğer onlar bir mescit yapmak isteseler ve beni de onun kerpiçlerini saymakla görevlendirseler gene de yapmam' derdi.[148]

Ebu Hanife sözü edilen fetvasını, halife Hişam b. Abdulmelik (ö. 125/743) döneminde Emevi idaresine karşı Zeyd b. Ali'nin isyanına (H 121'de) destek münasebetiyle vermiştir. Hatta bu huruç hareketini Hz. Peygamber'in Bedir Harbi'ne gidişine ben-

145 Zemahşerî, II, IV, 497.
146 Zemahşerî, II, 144.
147 Zemahşerî, IV, 748.
148 Zemahşerî, I, 184.
Zemahşerî, *devânîkî* tabirini kötüleyici bir sıfat olarak yöneticiler için kullanmıştır. Buradaki alıntıda Hişam b. Abdulmelik veya Mansur için kullanmıştır. *devânîkî* ya da *devânîk* kelimesi *deneka* kökünden *dânikın* çoğuludur. *dânik* cimri demek olup mecazen 'aptal, salak' ve 'hırsız' anlamında kullanılır (Bk.: Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, Beyrut 1994, XIII, 150; Lane, *Lexicon*, III, 920). Ayrıca çok cimri olduğu için halife Mansur'a *Ebu'd-devânîk* denilmiştir (Fuad Salih es-Seyyid, *M'ucem'l-Elkâb ve'l-Esmâi'l-Mustaâre*, Beyrut 1990, 117).

zettiği söylenmiştir. Kadınla olan konuşmada bahsedilen olay ise, biraz önce de anlatıldığı gibi, ikinci Abbasi halifesi Ebu Cafer el-Mansur (136-158/754-775) zamanında Hz. Ali'nin torunları Muhammed b. Abdullah (en-Nefsu'z-Zekiyye) (ö. 144/762) ve kardeşi İbrahim'in (ö. 145/763) isyanları münasebetiyle cereyan etmiştir. Ebu Hanife'nin üçüncü ve son sözü ise halife Ebu Cafer el-Mansur'a (ö. 158/775) muhalefetinin göstergesidir. O muhalefetini, onların yaptıkları tüm teklifleri reddederek de göstermiştir. Önceleri Abbasilerle iyi geçinen Ebu Hanife'nin, halife Mansur'la arası açılmış ve küskünlük gitgide şiddetli muhalefete dönüşmüştür.[149] Onun bu tavır alışında siyasî iktidarların haksızlıkları ve Ehl-i Beyt'e karşı sürdürdükleri sert politikanın etkisi vardır. Zemahşerî de içtenliğiyle katıldığı bu fetva ve açıklamaları, kendi yorumuna destek almıştır. Böylece Zemahşerî (ö. 528/1133), bir taraftan özellikle Emevi halifesine karşı tavrını "halifelik ve imamlık taslayan zorba, hırsız"[150] diyerek ortaya koyarken, diğer taraftan, Ebu Hanife gibi,[151] Ehl-i Beyt'e olan sevgisini açığa vurmaktadır. Abbasilerin son dönemlerinde yaşamış olması hasebiyle Emevilere ve ilk Abbasi halifelerine karşı tavrını ortaya koymada rahat davranırken, nedense aynı rahatlığı zamanındaki Abbasilere karşı göstermemiştir. Zemahşerî'nin bir yandan Ebu Hanife'ye itibarı diğer yandan Ehl-i Beyt'e sevgisi, her birinin mensup olduğu mezhepler arasında bir köprü vazifesi görmesi gerekirken ne yazık ki bu gerçekleşmemiştir. Siyasal iktidarın olumsuz davranışları karşısında muhalefette birleşen üç eğilim (Ebu Hanife'nin mezhebi, Mutezile, Şia) başka siyasal ortamlar ve olaylarda birbirlerine muhalefet ederek farklı kombinezonlara bürünebilmiştir.

Zemahşerî ile ilgili bir tespitimizi daha belirtmenin zamanı gelmiştir. Şiî müfessirlerle yakın veya paralel yorumlar yaptığına bazen de onları eleştirdiğine dikkat çekmiştik. Onun Şiî gelenekten ayrıldığı ilk ve en önemli nokta, raşit halifeler hakkında

149 Bahse konu olaylariçin bk.: Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 36-64.

150 Zemahşerî'nin zorba imam (*imâm câir*) tanımının bir yorumu için bk.: Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İtticâhu'l-'Aklî fi't-Tefsîr*, 18, 33.

151 Fığlalı (*Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 61), bu durumu şöyle açıklar: "İmam Azam, devrinin mevaliden olan diğer muttaki alim ve fakihleri gibi, Ehl-i Beyt'e derin bir saygı beslediğinden Emevi ve Abbasi idaresini gönül hoşnutluğu ile baştacı edememişti."

kesinlikle bir şüphe taşımaması ve aralarında bir ayrıma gitmemesidir. O, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e derin bir muhabbet besler ve bu yüzden Emeviler ve özellikle Muaviye'nin zorba ve zalim olduğu konusunda[152] Şiî görüşlere paralel yorumlar yapar. Yine bu konularla ilgili Ehl-i Beyt'ten gelen rivayetlere dayanarak yorumlar yapar, ancak diğer Şiî müfessirler gibi rastgele indirgeme ve genelleme yapmaz,[153] aşırı bulduğu yerlerde Şiî yorumları reddeder.[154] Nihayet o, ilk dönem olayları hakkında daha mutedil davranır ve ayetleri birliği teşvik eder tarzda yorumlar.[155]

Benzer bir tutumu Câhız'da (255/869) görüyoruz. O da Emevileri son derece sert bir şekilde eleştirmiştir. Ayetlerle desteklediği eleştirilerinin sonucunda onların küfrüne hükmetmiş ve bunu da Abbasi iktidarından aldığı güçle yapmıştır.[156] Buna karşın o, Kur'an'a dayanarak (4 Nisa 59; 35 Fatır 39) kendi çağındaki halifelere meşruiyet kazandırmada ve ona itaatin vacip olduğunu ispatta zorlanmamıştır.[157] Bu gibi daha bir çok örnek, metnin yorumcu elinde istenilen sonucu verebileceğini gösterir. Câhız'ın bu düşünceleri ileri sürdüğü zaman, *halku'l-Kur'an* meselesi yüzünden Mutezile-Abbasi ilişkileri en sıcak dönemindeydi. Kur'an ve tefsirle doğrudan alakalı olarak ortaya çıkan Halku'l-Kur'an meselesi, bu dönemdeki siyaset-Kur'an bağlamının en başat örneğidir. Bu konuyu aşağıda detaylı olarak ele alacağız.

İktidar-müfessir ilişkilerini şöyle özetleyebiliriz: Mâturîdî, bir iki yer hariç[158] Emevi ve Abbasilere yönelik övgü veya yergiye dair açıklamalara yer vermez. Onun bu tutumu yaşadığı bölgenin ve zamanın iktidarının (Samaniler/Samanoğulları) her iki iktidardan uzak oluşuna bağlanabilir. Zamanının iktidarına da aynı nötr tavrı sergiler. Şiî tefsirlerde Emeviler en büyük hasımdır, Abbasilerle ilgili olumsuz yorumlara onlar kadar rastlanmaz.

152 Zemahşerî, II, 375-76.
153 Zemahşerî, III, 514-15.
154 Zemahşerî, III, 359.
155 Zemahşerî, II, 105, 579-80.
156 Aycan, "Cahız ve Emevi Tarihine Mutezili Bir Yaklaşım", XXXV, 284.
157 Ebu Osman Ömer b. Bahr el-Câhız, *Kitâbu't-Tâc fî Ahlâki'l-Mulûk*, tah.: Ahmed Zeki Başa, Kahire 1914, 2.
158 Mâturîdî, vr. 720a, 895a (Bu yorumlar Kadir suresi 3-4 ve Hucurat suresi 9. ayetle ilgilidir).

Mutezilî tefsirlerde hem Emevi hem Abbasilere yönelik eleştiriler olmasına rağmen ağırlık Emevilere verilmiştir. Elimizdeki Haricî tefsirinde ise her iki dönemin adı bile anılmaz. Bunun iki nedeni olabilir. Birincisi Huvvârî'nin Kuzey Afrika'da yani Emevi ve Abbasi iktidarının topraklarından uzakta olması; ikincisi de Haricî düşüncenin istikrar bulmasıdır.

4. İmamet ve Meşruiyetinin Tesbiti

Şia, imameti, kendi inanç ve düşünce sisteminin ve Şiî toplumunun olmazsa olmazı haline getirmiştir. Bu sebeple Hz. Ali tek yetkili, tek lider, tek meşru yönetici biçimindeki algılama ile en karizmatik şahsiyet olarak tasvir edilmiştir. Hatta bazen Hz. Peygamber'den bile öne çıkarılmıştır. Şiî toplumun peşinden gittiği kişinin özel kavramsal tanımı *imâm*dır. Mutlak olarak kullanıldığında bu kavramla Hz. Ali kastedilir.[159] Buna karşın Kur'an'ın önder ve yönetici anlamındaki *sâdet, kuberâ*[160] ve diğer kavramları, Şiîlerin dışındaki büyük çoğunluğun (*sevad-ı azam*) yöneticileri olarak yorumlanmıştır.[161] İmamın bu konumu, şüphesiz bu gelenekte en önemli yeri işgal eder. Onunla Şia kendi meşruiyetini somut hale dönüştürmeyi gaye edinmiştir. Böylece Şiî meşruiyet, bütün gizemini ve gücünü bir kişide toplamayı başarmıştır. *İmâm* salt bir dini kişilik değil aynı zamanda siyasal bir liderdir.[162] O, Şiî toplumunun birlik ve beraberliğini temsil etmektedir. Yine onun şahsında, Şiî gruplar ortak bir ideal ve ortak bir geleceğe kilitlenmiştir. Böylece tarihsel bir olgu olan karizmatik bir liderin yadsınamaz gerçekliği, toplumun onu yüceltmesi ve sonunda ona kutsal bir kimlik kazandırması olgusu,[163] Müslümanlar arasında ilk olarak ve sadece Şia'da görülmüştür. Bu aşırı yüceltmenin tehlikesini fark eden Tabersî, Hz. Peygamber'den gelen bir rivayete dayanarak, bu tür bir davranışın helaka bile götürebileceği uyarısında bulunur.[164]

159 Ali Avcu, *İmamiyye Şiası'nda İmamet Anlayışının Doğuşu* (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), Samsun 2002, 11-15, 49-54.
160 33 Ahzab 66.
161 Tabersî, XXI-XXII, 171.
162 Avcu, *İmamiyye Şiası'nda İmamet Anlayışının Doğuşu*, 10 vd.
163 Çetin, *Siyasal İktidar ve Meşruiyet*, 110-12.
164 Tabersî, XXV, 93.

Şia'da yöneticilerin kutsallaştırılması Ali ile sınırlı olmayıp diğer imamları da kapsar. Onlar, her şeyden önce, Ali'den sonraki 'imamlara, Allah ile insanlar arasında kapılar' (67 Mülk 30) payesini vermiştir.[165] Ali ve onun neslinden (*Ehl-i Beyt*) gelen imamların böylesi bir kişilik ve kimliğe büründürülmesinde dayanılan en ilk kaynak şüphesiz Kur'an'dır. Bunu şu cümleler güzel bir şekilde açıklamaktadır:

> İmametin nassa dayandırılması ve iman esasları arasında yer alması, Şia'nın özel olarak Kur'an'a yönelmesini ve bu görüşlerini Kur'an'a dayandırmasını adeta zorunlu kılmıştır. Zira iman esası olarak öngörülen bir ilkenin nassa dayandığını söyleyip de bunu nasta gösterememek, bu mezhebin açmazı demektir. Bu sebeple Şia diğerlerinden daha özel bir itina ile Kur'an'a yönelmiş ve görüşlerini destekleyecek ayet veya ayet grubu bulmaya çalışmıştır. Onlar bununla da yetinmeyip buldukları ayeti ve ayet grubunu işaret yolu ile Hz. Ali'ye tahsis etmişlerdir. Böylece imamette Hz. Ali'nin şahsiyeti ve kimliği, fikir ve düşüncenin önüne geçirilmiş, onun şahsiyetine dayalı bir inanç sistemi oluşturulmuştur.[166]

İnanç ile siyasî düşünceyi kod haline getiren ezandaki şu kelime-i şehadet bunun en açık göstergesidir: *Lâ ilâhe illallâh, Muhammedün rasulullâh, Aliyyun emîru'l-mümininе veliyyullâh, (halîfetu rasulillâh)*. Kummî, bunun tevhid olduğunu açıkça söyler.[167]

Şia, Müslümanları idare edecek kişinin (*imâm*) insanlar tarafından değil Allah tarafından belirlenmesini savunarak egemenliğin kaynağına ve yönetime ilahi bir boyut kazandırmıştır. Bunun ayrıntılarına ilişkin bir çok Kur'anî (Enam 19; 28 Kasas 68; 33 Ahzab 36) ve nebevî materyal bulunmuştur.[168] Öyle ki bu konu metafizik ve kozmolojik yönüyle şu gaybi özelliği kazanmıştır: Allah, Emiri'l-müminin Ali'nin ve ondan sonra gelecek olan imamların imametinin tanınmasına dair *el-'âlemu'z-zerr*de ve Adem'in sulbünde iken ezeli misak almıştır. Bu misakın alındığı gün Allah, Ehl-i Beyt'in velayetine iman edecekleri ve iman etme-

165 Kummî, II, 365.
166 Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, 90.
167 Kummî, II, 132, 183.
168 Bk.: Ebu Halef el-Eşari, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, 104, 120; Kummî, I, 203; II, 120. Şia'nın imamet teorisine, dini devletten dünyevi devlete geçişin (Hilafetten saltanata geçişin) etkisi için bk.: Nasr Hamid Ebu Zeyd, *el-İtticâhul 'Aklî fi't-Tefsîr*, 25-26.

yerek küfre gireceklerí biliyordu. Yine bu esnada bütün peygamberlerden de Ali'ye ve diğer imamlara yardım etmeleri konusunda söz almıştır. Çünkü Adem'den sonraki bütün peygamberler dünyaya dönecek ve Emiri'l-mümínine yardım edeceklerdir. Zira Allah, imametin kıyamete kadar devam etmesini garanti etmiştir.[169] Bu sürecin kesintiye uğramış gözükmesi (on ikinci imamın gaybeti) Allah'ın takdiridir ve O bunun peşine düşülmesini de yasaklamıştır (17 İsra 38).[170] Bu açıklamalar bizi Şia'nın 'Her asrın bir imamı olacaktır'[171] telakkisine götürür. Tabersî bu telakkinin, nitelik farkı olsa da Mutezile'nin görüşüne benzediğini söyler. Çünkü onlar da aynı ayete (16 Nahl 84, 89) dayanarak halka yol göstermek amacıyla her asırda bir hüccetin var olacağını savunmuşlardır.[172]

Şiî düşünceye göre Peygamber'e, imametin tayin ile olacağını bildiren bir çok ayet inmiştir. Allah defalarca (Nisa 137, 139; Maide 3, 67, 71; Tevbe 74; Hud 12-14; Zuhruf 79-80; Şuara 224; Nasr 1) ona, Ali'nin imamete tayin edildiğini ilan etmesini istemiştir. Son defa ve en açık biçimde Veda Haccı sırasında Ali hakkında Maide Suresinin 67. ayetini indirerek onun nasbını (imamete tayin edildiğini) açıklamasını emretmiştir. Olayın ayrıntısı şöyledir: Hz. Peygamber Veda Hutbesinin sonunda ashabına Allah'ın kitabını ve Ehl-i Beyt'ini bıraktığını ve bu ikisine sarıldıkları sürece sapıtmayacaklarını açıkladı. Bazıları bu konuşma ile 'Peygamber'in imameti Ehl-i Beyt'ine bıraktığı' sonucunu çıkarmış ve derhal Kabe'de toplanarak, 'Muhammed'in ölümünden sonra imameti Ehl-i Beyt'e vermemek üzere' anlaşmaya vardıktan sonra bunu yazılı bir belge haline getirmişlerdir. Daha sonra Peygamber, Medine'ye dönmek üzere Mekke'den ayrılmış ve Gadîr Hum denilen yere gelmiştir. Orada "*Ey Rasul sana indirileni tebliğ et, eğer onu açıklamazsan risalet vazifeni yerine getirmemiş olursun.*" anlamındaki ayet (5 Maide 67)

169 Kummî, I, 248-49, 361, 365; II, 39, 354; Tabersî, I, 124. İlgili ayetler: 2 Bakara 124; 3 Ali İmran 81; 7 Araf 172; 13 Rad 7, 20, 25; 20 Taha 115; 64 Teğabun 2, 8.

170 Ebu Halef el-Eşarî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Firak*, 104.
Fazlur Rahman, Şiî imamet öğretisindeki bu anlayışın Gnostik-Hıristiyan fikirlerden etkilendiğini söylemektedir. Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, 99.

171 Kummî, II, 183; Tabersî, XIV, 113.

172 Tabersî, XIV, 113.

inmiştir. Bunun üzerine Peygamber de insanları toplayarak kendisinden sonra Ali'nin yönetici (*Emîrü'l-mü'minîn*) olduğunu ilan etmiştir. Bazılarının sorusu üzerine Rasulullah, bu tayinin hem Allah ve hem de kendisi tarafından yapıldığını söylemiştir. Kabe'de toplanarak Ehl-i Beyt aleyhine karar alan başta Muaviye, Muğire b. Şube ve Ebu Musa el-Eşarî olmak üzere on dört kişi, burada da durumun farkına vararak ve İblis'e uyarak Ali'ye imameti vermemek üzere ahitlerini yenilemişler ve hatta daha da ileri giderek Muhammed'i öldürmeye bile kalkışmışlardır. Şu ayetler bu olayı anlatır: 34 Sebe 20; 75 Kıyamet 31-35. Kıyamet günü insanlar, Peygamber'in bu tebliği ve ona uyulup uyulmadığı hakkında sorguya çekilecekler[173] ve Ali dışında hilafet iddiasında bulunanlar bâtıl olacaklardır (11 Hud 19, Taha 135).[174] Kummî'ye göre alınan bu ahdi "Allah katından indirilmiş" (Şuara 192-94; Hud 13-144) bir hakikat olarak ne Allah ne de insanlar değiştirir. Allah ona sadık kalınması konusunda Peygamberi ve Müslümanları tekrar tekrar uyarmıştır.[175] Halbuki buradaki ilk ayetler Kur'an hakkında, ikincilerse genel olup müminlerin yaptıkları bütün ahitlere bağlı kalmalarını istemektedir.[176] Şiî düşünceye göre Rasulullah, toplam on yerde imametin Ali'nin hakkı olduğunu açıkladıktan sonra, Allah son farz olarak, müminlerden bu akdi yerine getirmelerini istemiş, kafirler de o günden sonra ümitlerini kesmiştir (Maide 1, 3).[177]

Şia'ya göre imametin nass ile meşru olabileceğinin başka delilleri de vardır:

> '*Kim dininden dönerse, Allah onların yerine öyle bir kavim getirir ki O, onları sever, onlar da O'nu severler.*'[178] ayeti Peygamber'den sonra ara olmadan Ali'nin velayetinin en açık delillerindendir. *Veliyyukum* lafzı, 'işlerinizi yönetmeye en layık, itaatinizin vacip

173 Bazı farklılıklarla birlikte olayın geniş anlatımı için bk.: Kummî, I, 179-83, 199-200; II, 99-100, 176, 389, 449; Tabersî, VI-VII, 152-53.
174 Kummî, I, 326.
175 Kummî, I, 315, 325, 391-92; II, 99-100, 126, 222, 227, 260, 272 (İlgili ayetler: 10 Yunus 64; Nahl 91-92, 95; 29 Ankebut 8; 39 Zümer 65; 40 Mümin 12; 42 Şûra 21; 43 Zuhruf 28, 62; 46 Ahkaf 13).
176 Huvvârî, II, 385; Zemahşerî, II, 630. Tabersî de bu görüştedir. Bk.: Tabersî, XIV, 118, IXX-XX, 184.
177 Kummî, I, 168, 170; Tabersî, VI-VII, 25-26. Hz. Ali'nin velayeti ile ilgili diğer ayetler şunlardır: 34 Sebe 46; 52 Tur 33; 53 2, 10, 13-15; 81 Tekvir 22; 102 Tekasür 8.
178 Maide 54.

olduğu' anlamına gelirse ve *âmenû* lafzının da 'Ali' olduğu sabit olursa, imamet nass ile sabit olur...[179]

Şia dışındaki müfessirler bu ayetin Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkabilecek irtidat olaylarından bahsettiğini söylemiş ve Şiî anlayışı hiç birisi seslendirmemiştir.[180] Ayrıca "Allah, imamları yeryüzünde imam kılacağını" Nur Suresi 55. ayetiyle vadetmiş[181] ve Ali başta olmak üzere bütün imamlara 'büyük bir mülk (*mulken 'azîma*)' (4 Nisa 53, 54) vermiştir.[182] Bu şekliyle iktidar mücadelesine ve meşruiyetin kazanımına ilahi bir boyut kazandırıldığına yukarıda değinmiştik. Bu bağlamda birbiriyle yakın gibi görünen ancak beraberinde çelişkileri de getiren rivayetler çoktur. Tabersî *hâss* (Şiî olan) ve *âmm* (Şiî olmayan) herkesin kabul ettiğini belirttiği ve imametin nasbını gösteren şu habere yer verir:

'*Yakın akrabalarını uyar*' ayeti[183] inince Rasulullah, Abdulmuttalib oğullarını topladı ve onları uyarmak maksadıyla şöyle dedi: 'Ben size nezir ve beşirim. Kim bana biat ve eşlik ederse o benim vezirim, varisim, vasim ve ehlime halifem olacak'. Ali 'Ben' dedi ve biat etti, diğerleri dağılıp gitti.[184]

Nasb ile ilgili ayet ve hadisin bir arada yer aldığı bir başka rivayet de şudur:

Rasulullah bir gün dışarı çıktı ve Ali'ye 'Ey Ali, bu gece Allah'tan seni vezirim yapmasını istedim yaptı, seni vasim yapmasını istedim yaptı, seni benden sonra halifem yapmasını istedim yaptı' Bu arada münafıklardan biri dedi ki 'Allah'tan Ali için hak bâtıl ne istediyse verdi'.[185] Bazıları da 'Vallahi bir ölçek hurma Muhammed'in Rabbinden istediğinden hayırlıdır' dedi.[186]

Üçüncü bir anlatı da bu konuya gizemli bir hava katıyor. Zülkarneyn kıssası (18 Kehf 83-84) hakkındaki uzun izahlardan sonra söz Ali'ye getirilerek Cibril hadisi diye meşhur rivayete benzer bir habere yer verilir. Buna göre; bir adam Ali'ye gelerek

179 Tabersî, VI-VII, 128-30.
180 Huvvârî, I, 480-81; Mâturîdî, vr. 189a-b; Zemahşerî, I, 644-48.
181 Kummî, II, 83.
182 Kummî, I149-50; Tabersî, IV-VI, 132.
183 26 Şuara 214.
184 Tabersî, IXX-XX, 187-88.
185 11 Hud 12.
186 Kummî, I, 325; Tabersî, XI-XII, 123.

bir takım sorular sormak ister. O da oğlu Hasan'ı göstererek soruları ona sormasını ister. O da soruları Hasan'a sorar ve doğru cevapları alınca, şehadet getirerek Ali'nin Peygamber'in vasisi, halifesi ve müminlerin yöneticisi olacağını haber verir. Adam çekip gittikten sonra Ali oğlu Hasan'a, "Bu, kardeşim Hızır'dır." der.[187]

İmametin nasb ile olduğuna dair ayet yorumlarını dilsel bir anekdotla bitirelim. Kummî'nin iddiasına göre İnşirah Suresi 7-8. ayetlerini anlamı şöyledir:

> Veda Haccını bitirince Emiri'l-müminin Ali b. Ebi Talib'i imamete nasbet. Nübüvvetini tamamlayınca Ali'yi imamete nasbet.[188]

Kummî bu anlamı verebilmek için 7. ayetteki 'çalış, yorul' anlamına gelen ve *sad* harfinin fethasıyla okunan *fensab* kelimesini 'nasbet' anlamına *sad* harfinin esresiyle (*fensıb*) kabul etmiştir. Ancak bu okuyuş şekline bir dil üstadı olan Zemahşerî'nin dikkate alınması gereken şu itirazı ve uyarısı vardır:

> Tefsir bidatlerinden birisi de şudur: Bazı Rafızilerden rivayet edildiğine göre *fensab* kelimesi *fensıb* diye okunmuştur. Yani Ali'yi imamete nasb et. Eğer bu şekilde okumak Rafızî için doğru olursa, bir Nâsıbî'nin[189] de bu kelimeyi 'Ali'ye buğz ve düşmanlık et' anlamını vererek nasb ile (*fensab*) okuması da doğru olur.[190]

Zemahşerî'nin bu açıklaması nassı ve lafızları keyfi olarak değiştirmenin vahametine iyi bir örnektir. İmametin nasb ile meşru ve Hz. Peygamber'den sonra ilk meşru halifenin Hz. Ali olduğuna delil gösterilen veya o doğrultuda yorumlanan ayetler

187 Kummî, II, 18-19.
188 Kummî, II, 428.
189 *Nâsıbî*, 'düşmanlık etmek anlamındaki *nasb* kökünden ismi faildir. *Nâsıb/Nâsıbî/Nevâsıb, Nâsıbe ve Ehlü'n-nasb* özel kavramlar olarak, Ali'ye ve Ehl-i beyte veya onların dostlarına buğz eden ve düşmanlık besleyen kişilere denir. Şiî gelenekte, *nâsıbî*nin öldürülüp öldürülmeyeceği ya da nasıl muamele yapılacağı konusu ciddi olarak tartışılmıştır. Ayrıca *nâsıbî*nin yeryüzünün en kötü insanı olduğuna inanılmaktadır. Bu ismin bazı Hariciler veya Ehl-i sünnetten ifrata kaçanlar için kullanıldığı da ifade edilmektedir. Ayrıca Ehl-i sünnet ve Şia arasında çeşitli sebeplerden ötürü karşılıklı birbirlerini küçümsemek için *nâsıbî* diye adlandırırlar. Bk.: Hâirî, *Dâiretu'l-Meârifi'ş-Şîatu'l-'Âmme*, XVIII, 31-34; Muhammed Cevâd Meşkûr, *Mevsûatu'l-Fırakı'l-İslâmiyye* (Farsçadan çeviri: Ali Haşim), Beyrut 1995, 513; Mecduddin Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut 1994, 176; Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, II, 436.
190 Zemahşerî, IV, 772.

çoktur. Biz önemli gördüklerimizi zikrettik.[191] Bunlara ilave olarak, lafızlara imameti ispat doğrultusunda anlamlar yüklemeye yani keyfi yorumlara işaret edebiliriz. Kummî, Kur'an'da Hz. Ali'yi sembolize ettiğini iddia ettiği bir çok kavram bulmuştur. Ona göre, *âyet, şâhid/eşhâd/şuhûd, sebîl/tarîk/sırât, kelime, nûr, hakk, mîzân, hayr, zikr* gibi kavramların neredeyse tamamı bizzat 'Ali' demektir. Bu cümleden olmak üzere *sebîlullâh* (Hud 19; 20, 21; Taha 135), *el-hakk* (Kehf 29; Zuhruf 78; Muhammed 2; Hakka 51), *ez-zikr* (Furkan 29), *hasene* (Neml 89-90), *ed-dîn* (Rum 30), *el-emânet* (Ahzab 72), *amelu's-sâlih* (Fatır 10), *nebeun azîm* (Sad 67), *mîzân* (Şûra 17; Rahman 7-9; Mücadele 25); *vüdd* (Meryem 96) imamet ve Ali'nin velayetini sembolize ederken; '*yeminlerinizi keyfinize alet edinmeyin*' ve (Nahl 94), '*... Din mutlaka gerçekleşecektir...*' (Zariyat 5-9), '*Allah sineği ve onun daha büyüğünü misal vermekten çekinmez.*' (Bakara 26) ifadeleri Ali için meseldir.[192] İmam Maturîdî, Şia'nın (*ashabu'l-imâme*) bu sembolik yaklaşımlarının tehlikesine dikkat çekmiş ve yanlış olduğunu açıklamıştır. Zira sembolik yorumlara dayanılarak din kurulamaz. Bu dinin ancak hayal ve tasavvur kabilinden bir şey olduğu anlamına gelir. Hatta, onların Kur'an'daki *necm, kamer, şems* (Enam 76-78) kavramlarını imama yormaları adeta rablere ibadeti kabul etmek anlamına gelir ki bu tenakuzdur.[193] Bu tür açıklamaların dil açısından imkansız yorumlar olduğuna Semerkandî de dikkat çekmiştir.[194] Aşağıda tekrar karşımıza çıkacak olan sembolik izahların tutarsızlığı konusundaki Maturîdî uyarısının önemsenmesi gerektiğine işaret etmekle yetiniyoruz.

Şia, imametin nass ile vacip olduğu görüşünde ısrarlıdır. Görüşlerini ayetlerle çürütmek isteyenlere itibar yoktur. Taraflardan her biri kendi görüşünü ayetlere dayandırmaya, karşıtları da onların geçersizliğini başka bir ayetle ispat etmeye çalışmaktadır. Ancak bu yaklaşım hiçbir zaman karşıtları ikna etmeye yetmez. Kesin inancın değişmesi olanaksız bir şeydir. Bu söyle-

191 Ayrıca bk.: Kummî, I, 270; (Enfal 24)
192 Kummî, I, 326; II, 9, 31, 89, 107, 132, 172, 183, 205, 213, 277, 372; Tabersî, XIV, 119; XVI, 78; IXX-XX, 258. Diğer örnekler için bk.: Kummî, I, 221, 238, 247, 252, 309, 366, 368, 415; II, 25, 99, 219, 254, 277, 367, 421, 434; Tabersî, XIII, 191-92; XXIII, 155; XXIV, 165-66.
193 Mâturîdî, vr. 220a.
194 Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî*, III, 491.

diklerimize şu örneği verebiliriz. Ebu Ali el-Cübbâî (ö. 303/915), Araf Suresi 187. ayete dayanarak, Şiilerin (Rafiziler diyor) imamların kıyamete kadar nassla tayin edilmiş (*mensûs*) olduğu iddiasına karşılık, eğer öyle olsaydı kıyametten hemen önceki son imamın ismini bilmenin vacip olması gerektiğini, bu durumun ise yine bu ayete aykırı olduğunu söyleyerek Şiî görüşü olumsuzlamaya çalışır. Tabersî ise Cübbâî'nin bu görüşünü aktarır ve geçersiz olduğunu ekler.[195]

Böylece hem hilafeti, Allah'ın ihsanı ve bağışı olarak gören bir anlayış, hem de hilafet görevinin meşruiyetini Kur'an'a ve Peygamber'e dayandırmak suretiyle göreve gelen ya da getirilen halifenin yaptıkları ve görevi, tartışmaya veya ilgaya kapalı hale getirilmiştir. Bunu en açık bir biçimde Şia'da görüyoruz. Emeviler ve Abbasilerin de bundan geri kalır tarafları yoktur. Raşit halifeler için doğrudan böyle bir şey iddia edilmemiştir. Fakat onlar hakkında konuşanların, böyle bir zihniyeti taşıdıkları söylenebilir.

B. Mezhebî Teoriyi ve İlkeleri Kur'an'a Dayandırma

Kur'an'da fiillerin Allah ya da kullar tarafından yaratılması, cebir ve kader gibi konulara dair açık veya bu yönde yorumlanabilecek pasajlar çoktur. Kişiler bunlardan farklı ve yeni fikirler üretebilirler. Bu, Müslüman aklının ve düşünce coğrafyasının çeşitliliğini ve ton farklılığını göstermesi bakımından önemlidir. Üretilen fikirlerin, kesin ve farklılıklara hayat hakkı tanımaz bir ideolojiye dönüştürülmesi, düşünce coğrafyasını tek renge boyamaya kalkışmaktır. Esasında insaflı bir bakış, cebir ve kader inancının bireysel olarak her insanda az ya da çok var olduğunu rahatlıkla kabul eder. Örneğin; "Ne yapalım nasip böyleymiş." veya "Yapacak bir şey yok." gibi sözlerimizde kaderci bir eğilim görülmektedir. Fakat bunları ideolojik fikirler olarak değil, insani eksikliğin itirafı olarak yaparız. Bu tür inançların insanlık tarihinde her zaman var olduğunda şüphe yoktur. Aynı hüküm Hz. Peygamber ve sahabe dönemi için de geçerlidir. Sonraki dönemlerde gelişen olaylar ve ortaya çıkan fikirler, siyasî ve sosyal konjonktürün etkisiyle işaret edilen inançlar dinî ve siyasî mezheplerin ve grupların belirleyici ve tanımlayıcı paradigmaları haline gelmiştir.

195 Tabersî, IX-X, 78.

Kur'an, Ehl-i kıbleye Allah'ın izin vermediği konular hakkında ihtilafa düşmemeyi, bu konularda Allah'a yalan isnadı ve onun hakkında bilgi sahibi olmadan konuşmayı hoş karşılamamıştır.[196] Ne yazık ki Hz. Peygamber'in vefatının ardından onun ümmeti bir takım ihtilaflara düşmüştür. İlk zamanlar basit gibi gözüken bu ihtilaflar daha sonra derinleşerek çok ciddi boyutlara varmıştır. Tefsirde de bunun yansımaları açıkça görülmektedir. Bu bağlamda Kur'an, gerek savunma ve gerekse karşıtları susturma aracı olarak ilk müracaat kaynağı olmuştur. Tabersî'nin Hz. Aişe ve İmam Bakır'dan aktardığı şu söz, bu durumun vahametini göstermesi bakımından yeterlidir: "Allah'ın dinini, birbirlerini kafir saymak için bir çok din, fırka ve hizip yaptılar."[197] Müfessirler de bazı ayetleri[198] Peygamber sonrası ortaya çıkan bu durumla ilişkilendirmiş ve vahyin önceden bildirimleri olarak dikkati çekmişlerdir.[199]

Ehl-i Sünnet dahil İslâm tarihinde ortaya çıkmış olan bütün mezheplerin kuruluş yıllarında kendi ilke ve görüşlerini Kur'an'a onaylattırma gayreti içinde oldukları kabul edilmektedir[200] ki bu, yorum psikolojisinin kendini savunma ve sağlama alma biçimidir. Ebu'l-Fedâil er-Râzî'nin ilk asırlarda İslâm toplumunda kendi görüşlerini Kur'an'a dayandırarak ispat etmeye çalışan belli başlı grupların istidlallerini topladığını söylemiştik. Burada bir hüküm vermemize yetecek ve mezheplerin temel bakış açılarını tayin edecek birkaç konuyu ele almak yeterli olacaktır.

1. Büyük Günah Meselesi

Büyük günah hakkındaki tartışmalar Hariciler, Mutezile ve Ehl-i Sünnet arasında cereyan etmiştir. Bu tartışmalardaki tutum genellikle sert ve agresiftir. En hassas olan ve keskin görüş belirtenler Haricilerdir. Zaten Haricilik denildiğinde iman temeline dayanan problemleri önemsemek akla gelmektedir. Onların dinî ve politik tutum ve davranışlarının tamamı bu nok-

196 Huvvârî, II, 254.
197 Tabersî, VII-VIII, 235.
198 6 Enam 65, 154.
199 Kummî, I, 211; Zemahşerî, II, 83; Tabersî, VII-VIII, 90-92, 235.
200 Bu konunun örnekleriyle geniş bir değerlendirmesi için bk.: Muhit Mert, "Kelami Tartışmaları Kur'an Ayetleriyle Temellendirmenin İçerdiği Sorunlar", *GÜ-Çorum İF Dergisi*, 2002/1, C. 1, s. 1, 212-232.

tada kesafet sağlamaktadır. Onlara yakın olan da Mutezile'dir. Ancak görüşlerde yüzde yüz bir örtüşmenin olduğunu söylemek olanaksızdır.

Bu konu etrafındaki tartışma, sadece fıkhi ya da akide tartışması olarak kalmamış, aynı zamanda fırkaların ideolojik saldırıları için vesile olmuştur. Tartışma esasen iman anlayışına dayandığı için konuya buradan başlamak yararlı olabilir. Böylece meselenin politik yönü olan İslâm toplumunun üyesi kabul edilip edilmeme sorununa da giriş yapmış olabiliriz. Sammoud'un işaret ettiği gibi şu soru düşünülmeye değer: "Bir kimsenin ümmetin bir ferdi olduğunu veya olmadığını söylemeye imkan verecek olan ölçüler nelerdir?"[201]

Haricilere göre iman; "Allah'ın birliğine, Muhammed'in Allah'ın rasulü ve getirdiklerinin Allah'tan olduğuna şehadet etmek, salih amel işlemek ve bütün farzları yapmaktır."[202] Huvvârî, kişilere gösterilen sevgi ve dostluğun da imanın ölçüsü olabileceğini söyleyerek amel sahasını genişletmektedir. Bu durumda müşrikle dost olan müşrik, münafıkla dost olan münafıktır, onlarla olan velayeti sebebiyle zalimdir.[203] Bu iman tanımı Haricî zihniyetini ve din anlayışını güzel bir şekilde özetlemektedir. Haricilerin siyasî olaylara bakışı da iman anlayışları çerçevesinde şekillenmiştir. Zaten iman meselesinin gündeme gelişi de yine Sıffîn savaşında olmuştur. Bu savaş, tamamı Müslüman olan topluluğun iman ölçü alınarak bölünmesine neden olmuştur. Tabii ki bu, soyut iman problemi değil politik bir bölünmedir. Hariciler, kendi fikirlerini benimsemeyen Müslümanlara kafir muamelesi yaparak kabul edilemez davranışlar sergilerken Mürcie, Müslümanların birliğini korumaya yönelik bir iman anlayışı geliştirmeye çalışmıştır.[204] İlk zamanlardaki radikal tepkilerin zamanla değişime uğrayarak daha itidalli bir çizgiye oturduğu görülmektedir. Ancak Haricî iman anlayışında bir değişiklik yoktur. Elde mevcut en eski Haricî tefsir olan Huvvârî'nin tefsirindeki veriler bize bu yargıda bulunma cesareti veriyor.

201 Sammoud, "Kuzey Afrika'da Şarklı Bir Müfessir: Yahya İbn Sellam", XXXII, 32.
202 Huvvârî, III, 269.
203 Huvvârî, II, 121.
204 Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 74.

Mutezile'ye göre, "sahih iman Hakk'a inanmak, dil ile onu açıklamak ve amelle tasdiktir. Bir kimse, dil ile açıklasa ve amel yapsa da itikadı ihlal ederse, o *münâfıktır*; eğer şehadeti ihlal ederse *kâfir*; ameli ihlal ederse *fâsık* olur."[205] Ayetler de göstermiştir ki iman, "söz ve fiildir, ona bütün taat dahildir. Kişi ibadetleri hakkıyla yerine getirmedikçe mümin olamaz. Ondan büyük günah sadır olursa mümin olmaktan çıkar."[206] Görüldüğü gibi Mutezile, iman ve amelin birbirinden bağımsız olmadığını ve amel olmadan cennete asla gidilemeyeceğini kabul eder.[207] Bu verilere göre Mutezilî ve Haricî iman-amel anlayışının bir birine benzediği anlaşılıyor. Hariciler iman tanımından yola çıkarak büyük günah işleyeni (*mürtekib-i kebîre*) fasık olduğu için kafir kabul eder[208] ve onlara azabın hak olduğunu savunurlar.[209] Haricî iman anlayışının delili bir çok ayet vardır. Ancak onlarla özdeşleşmiş olan 'Allah'ın hükmüyle hükmetmeyen...' ve 'Allah'ın hükmünden başka hüküm yoktur' sloganik ifadelerin onların inanç ve düşünce dünyalarındaki etkisi çok belirgindir. Huvvârî'ye göre her ne kadar Maide Suresi 44, 45, 47. ayetler Ehl-i Kitap ile ilgili olsa da Ehl-i İslâm'ı da içerir. İbadiye'nin kurucu imamı Cabir b. Zeyd'in de katkılarıyla bu ayetlerin yorumu şöyledir:

> '*...Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kafirlerdir ... zalimlerdir... fasıklardır ...*' Bu üç ayet Yahudi ve Hıristiyanlar hakkında indi. Öyle olmasına rağmen ayetler Ehl-i İslâm'ı da içerir. Yani Allah'ın kitabındaki bütün ahkamla ve onun Muhammed'e emrettiği ile hükmetmeyen kafirdir, fasıktır, zalimdir. Ancak Ehl-i kitabın bu konudaki küfrü, *küfr-ü cuhûd*tur ki o şirktir. Allah'ı ve Nebiyi ikrar edenlerin (*Ehlu'l-ikrâi billâh ve'n-nebiyy*) küfrü ise *küfr-ü nifak*tır ki o, nimete şükrü terktir. Bu da daha alt seviyede bir küfür, daha alt seviyede bir zulüm ve daha alt seviyede bir fıskdır (*küfrün dûne küfrin zulmün dûne zulmin fiskun dûne fiskin*).[210] Hasan (Basrî) şöyle demiştir: 'Allah'ın indirdiğini din edinmeyen ve ikrar etmeyen kafir, zalim ve fasıktır.' '*Tevratta onlara şöyle yazdık: Cana can, göze göz...*' aye-

205 Zemahşerî, I, 39.
206 Kadı, *Tenzih*, 157-58. Ayrıca Zemahşerî, II, 196.
207 Kadı, *Müteşâbih*, I, 98.
208 Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri...", 188, 195-97.
209 Huvvârî, II, 132.
210 Küfrü, küçük ve büyük olarak ikiye ayırmak sadece Hariciler'e özgü değildir. Ehl-i sünnet de benzer ayırımlar yapar ve küçük küfür için *küfrün dûne küfrin* ve küçük zulüm için de *zulmün dûne zulmin* der. Yusuf el-Kardavî, *Zâhiretü'l-Gulüvv fi't-Tekfîr*, Mısır. 1985, 41-47.

tindeki (45. ayet) hüküm bu ümmete de farzdır. Allah'ın daha önceki kitaplarda indirip neshetmediği ve Kur'an'da zikrettiği şeylerle amel edilir, çünkü onlar neshedilmemiştir. Bu da Kur'an ehlinden Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyen kimsenin tıpkı Yahudi ve Nasara gibi kafir, zalim ve fasık olacağına delildir... Böylece anlaşılmıştır ki Allah'ın kitabında ve Rasullerin dillerinde indirdikleriyle hükmetmeyen kafir, fasık ve zalimdir.[211]

Bu izah tarzı Haricî/İbadilerin fıkıh usulünde 'önceki ümmetlerin ahkamını (*şer'u men kablenâ*) delil' kabul ettikleri ve 'Ehl-i kitaba hitap eden ayet(ler)i Muhammed ümmeti için de geçerli gördükleri anlamına gelir. Huvvârî yorum metodolojisinde ayetlerin bağlamı ve sebebi nüzulüne önem verir, bunu dikkate almayanları da eleştirir.[212] O ayetleri indiği dönem ile irtibatlandırır, mezhebî çıkarımları yorum yoluyla elde eder. Yine mezhebî paradigmaya uygun olduğu için ayetleri genelleme (*umûm*) yoluna gider. İlk Hariciler derin yorumlara gitmeden doğrudan kişiler hakkında hüküm veriyorlardı. Burada da görüldüğü gibi hüküm verilecekse dayanaklarıyla birlikte verilmesi gerekir düşüncesiyle önce fikri altyapı oluşturulmaktadır. Kişilerin isimleri sayılmadan umumi hükme vardıktan sonra, bu hükme kimin dahil olduğunu tek tek saymaya gerek yoktur. Huvvârî de bu akılcı yolu seçmiştir.

Diğer fırkalar Haricilerin görüşünü paylaşmamakta ısrarlıdırlar ve bu yönteme mutlaka dikkate alınması gereken itirazlar yöneltmişlerdir. Örneğin; Şiî müfessir Tabersî'nin aktardığına göre anılan ayetler Yahudiler hakkında indiği için Haricilere delil olamayacağı söylenmiştir.[213] Kadı Abdulcabbâr da bu ayetlerin bağlamını esas alarak onların Yahudiler hakkında indiğini ve kafir, zalim ve fasık sıfatlarının onları tanımladığını söyler. Onların dışındakiler de ancak, 'helal sayarak (*müstahillen lehu*) Allah'ın indirdikleri ile hükmetmeyenler' için geçerli olabilir. Haricilerin çoğu bu ayetleri dayanak da edinmezler. Çünkü onlar yaşı küçük olanları, ayetleri tevil edenleri ve yanlışlıkla hükümleri uygulamayanları kafir kabul etmezler. O halde ayetlerin Yahudiler için indiği ve onlara özel olduğu doğrudur.[214]

211 Huvvârî, I, 473-75 (Bazı kısaltmalar yapılmıştır). Ayrıca bk.: Huvvârî, I, 121, 132, 477, 479, 541, 560; II, 17, 19, 120, 156, 251; IV, 73, 293, 356.
212 Huvvârî, III, 348.
213 Tabersî, VI-VII, 103-104.
214 Kadı, *Tenzîh*, 117-18. Ayetlerin Yahudilerle ilgili indiği hakkında bk.: Vahidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, 111-12.

Kadı Abdulcebbâr *Müteşâbihu'l-Kur'ân*'da da Haricilere eleştirilerini başka bir cepheden sürdürür. O, 'Allah'ın hükmünü uygulamayanın kafir, fasık ve zalim olacakları'nı bildiren Maide Suresi 44, 45 ve 47. ayetlere dayanarak büyük günah işleyenin (*mürtekib-i kebîre*) fasık, zalim olarak ebedi cehennemlik olduğu şeklindeki düşünceyi reddederek ayetlerin Haricileri desteklemediğini iddia eder ve diyalektik yöntemi burada devreye sokar. Şöyle ki, her şeyden önce bu ayetlerde bahsedilen kişiler sadece Yahudilerdir. Dolayısıyla ayetin onlara tahsis edilmesi ve Yahudi olup da Allah'ın hükmü ile amel etmeyenin kafir olacağının kabul edilmesi gerekir. Eğer Hariciler, 'ayetler Yahudiler için geçerliyse bizim için de geçerli olur' derlerse, buna verilecek cevap da hazırdır: Şeriatlarda küfür sayılan şeylerin değişmesi mümkündür, büyük günahlar da bu kabildendir. Çünkü mükellefin konumuna bağlı olarak olgular değişmektedir. Bu durum maslahatların değişmesi gibidir. Dolayısıyla Haricî iddia yine geçersizdir. Bir başka itiraz noktası ise bu ayetlerin, ahkamın tümünü kapsamasıdır. Zira ayetteki *mâ* edatı mücazatta umum ifade eder. Eğer kişi, dinî ahkamın tümünü inkar ediyor ya da yapmıyorsa o mutlak olarak kafir kabul edilmelidir, eğer sadece büyük günah söz konusuysa Haricilerin dediğinin aksine sadece büyük günah işleyen bir mümin kafir kabul edilemez. Son olarak, ayetin zahiri, 'hüküm' kavramının sadece fiili olup, sözlü eylemleri kapsamadığını veya ayete özel olarak konu olanları bırakıp onun dışındakileri de içine aldığını göstermez. Bütün bu açıklamalar Haricilerin görüşünün bâtıl olduğunu göstermektedir. Üstelik Haricilerin gittiği yoldan giderek, mezheplere 'kafir' damgası vurdukları için bizzat kendilerinin kafir oldukları sonucuna varılabilir.[215] Zemahşerî'nin kararı da diğer ihtimallere yer vermekle birlikte ayetlerin Yahudiler hakkında indiğinden yanadır. Ona göre 'Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenler'den kasıt yani 'hafife alarak (*müstehînen lehu*) onlarla hükmetmeyenler' demektir.[216] Hükümleri bilinçli bir şekilde hafife alarak (*istihfâf*) ya da helal sayarak (*istihlâl*) uygulamamak şartına Mâturîdî de katılır.[217]

215 Kadı, *Müteşâbih*, 227-28.
216 Zemahşerî, I, 637-38.
217 Mâturîdî, vr. 136b.

Huvvârî'nin ilk dönem Haricileri hakkında anlatıldığı gibi sloganik ve ölçüsüz bir tavır sergilemediğine bir örnek de şudur: O, "*Hüküm yüce ve üstün olan Allah'ındır.*" ayetinin (40 Mümin 12) ahirette Allah'ın kullarına hak ettiklerini vereceği anlamındaki hüküm demek olduğunu ifade eder.[218] Zemahşerî de ayetin ahirette Allah'ın bazı kişileri ebedi azabla cezalandırmasında yegane hüküm sahibi anlamında olduğunu açıklar. O, Haricilerin ilk temsilcileri olan Haruriye'nin 'Hüküm ancak Allah'ındır (*lâ hukme illâ lillâh*)' sloganlarını buradan almış olabileceği yolundaki iddialara da yer verir.[219] Bu iddia delile muhtaç olarak bir kenarda dururken Huvvârî'yi esas aldığımızda, bu ayetin dünyevi ve siyasî bir konuyla ilişkilendirilmediğini açık olarak görürüz.

Burada dikkat çeken nokta *fisk/fâsık* ve *zulm/zâlim* kavramlarının daima ön planda tutulmuş olmasıdır. Çünkü Mutezile gibi Hariciler de *fasık* kavramını, büyük günah işleyen için kullanmışlardır.[220] Büyük günah işleyen fasıktır, mutlaka azab olacak ve o ebedi olarak cehennemde kalacaktır. Onları oradan hiçbir harici sebep çıkaramaz. Bu yüzden Huvvârî, Hud Suresi 108. ayete dayanarak şefaatin cehennemliklere fayda vereceğini ve ordan çıkmalarına sebep olacağını savunanları *ehlü'ş-şâkke* ve *el-firkatu'ş-şâkke* (şüpheci grup) olarak niteler.[221] Aynı eserinde hem de iki defa Hz. Peygamber'in ahirette şefaat edeceğine dair rivayetler aktarsa da[222] tavrını sürdürmekte kararlıdır. Bu defa Hicr Suresi 2. ayette bahsedilen cennet ehline imrenenler ve onları kıskananların kafirler olduğunu söyler ve ardından şu açıklamayı ekler:

> *Ehlü'ş-şâkke* bu ayeti yanlış tevil etti ve dediler ki, 'Onlar cennete giren ehl-i tevhiddir, onları kıskananlar da ateştekilerdir.' Bu Allah'a iftiradır, ona yalan isnaddır ve tenzilini bilerek inkardır. Nasıl olur da bir çok ayete[223] rağmen *el-firkatu'ş-şâkke* cehennemliklerin oradan çıkıp cennete gideceklerini iddia eder. Allah'ın kitabında aslı olmayan yalan rivayetlere uyuyorlar, bilmiyormuş gibi Allah'ın kitabını arka-

218 Huvvârî, IV, 57, 93. Şûra suresi 10. ayetine de aynı yorumu için bk.: Huvvârî, IV, 93.
219 Zemahşerî, III, 155.
220 Bilgin, *Tefsirde Mutezile Ekolü*, 40, 43.
221 Huvvârî, II, 250, 340.
222 Huvvârî, II, 248, 437; IV, 48-50.
223 Huvvârî, burada 2 Bakara 81; 5 Maide 37; 22 Hac 22; 35 Fatır 36; 37 Saffat 90; 40 Mümin 49-50; 43 Zuhruf 75, 77 ayetlerini sıralamaktadır.

larına atıyorlar. Allah onlarla bizim aramızda hakimdir ve o hakimlerin en hayırlısıdır.[224]

Burada kimin hedef alındığını açıklamaya gerek kalmamıştır. Büyük günah sahibinin (*mürtekib-i kebîre*) ebedi olarak Cehennemde kalacağı kanaatine Mutezile de katılır. Arada bazı farklar da yok değildir. Mutezile'ye göre cehenneme veya cennete giren orada ebedi kalacaktır. Cehenneme girecek olan mürtekib-i kebîrenin kavramsal tanımı *fâsık*tır. Aradaki ince fark budur. Hariciler azabı hak eden ve cehenneme giren herkesin kafir olduğunu ya da cehenneme kafirlerden başkasının girmeyeceğini, eğer bir kişi oraya girmişse onun kafir olduğunu iddia eder. Mutezile buna itiraz etmiştir. Özetle Haricilerin bu fikri çıkardıkları "*Cehennem kafirleri kuşatıcıdır.*"[225] ve "*Biz nankörden başkasını cezalandırır mıyız?*"[226] ayetleri, oraya kafirlerden başkasının girmeyeceği anlamına gelmez. Bilakis sayısal olarak orada çok fazla kafir olduğu anlamına gelir. Ayetlerin zahirine bakarak hüküm verilecek olursa müminin de kafir olması gerekir ki bu yanlıştır. Hatta ikinci ayet uhrevi değil, peygamberleri inkar edenlerin dünyevi azaba duçar olacakları anlamındadır. Bu sebeple ayetler Haricilere delil olmaz. İlk ayet, 'Cehennem sadece kafirlerle dolar, büyük günah işlese de mümin oraya girmez' diyen Mürcie'ye de delil olmaz. Doğrusu fasıklar da oraya girer. Kur'an insanların ahirette mümin, kafir ve fasık olmak üzere üç gruba ayrılacağını bildirir. Dolayısıyla cehenneme müminler değil müminlerin günahkarları (fasık) girer ve orada ebedi kalır.[227] İsra Suresi 9 ve 10. ayetleri iman bakımından sadece *müminler* ve *kafirler*den bahseder. Mutezilî taksime göre üçüncü bir grup olarak fasıklar vardır. Fakat başka ayetlerde fasıklardan bahsedilirken burada onlara yer verilmemesinin sebebi bu iki ayetin iniş zamanıyla alakalıdır. Çünkü bu iki ayet indiği Mekke ortamında insanlar ya muttaki mümin veya müşrikti. Fasıklar

224 Huvvârî, II, 340-41.
225 29 Ankebut 54.
226 34 Sebe 17.
227 Kadı, *Tenzîh*, 316, 320, 423; Kadı, *Müteşâbih*, 97, 155, 160, 170, 182, 201, 550, 569.
Huvvârî, her iki ayetin kafir, müşrik ve münafıklar için söz konusu olduğunu açıklar ve büyük günah ile bir irtibat kurmaz (Huvvârî, III, 308, 394). O halde Kadı Abdulcebbâr'ın Hariciler'den kastı ya ilk dönem Haricileri veya İbadiye dışındaki Harici gruplardır.

(*ashabu'l-menzile beyne'l-menzileteyn*) ise daha sonra ortaya çıkmıştır.[228] Tabersî de Haricilerin görüşünün yanlış olduğunu açıkça söyler. O, Leyl Suresi 14-18. ayetleri ileri sürerek, Hariciler ve Mürcie'den bazı kişilerin iddiasının aksine cehenneme sadece kafir olanların girmeyeceğini[229] günahkarların da oraya gireceğini, fakat şirk dışında hiçbir günah sahibinin orada ebedi kalmayacağını söyler.[230]

Tefsirlerde bir problem hakkında karşıtların görüşleri tenkit ve reddedilirken ilmi sınırları aşan hele de üzerinde konuşulan kitabın ahlaki ve manevi havası ile uyuşmayan münakaşalara çok fazla rastlanılmaktadır. Müfessiri bu psikolojik tavra sürükleyen her ne olursa olsun sonuçta hoş olmayan bir görünümün ortaya çıktığı kesindir. İşte bu düzlemi belirleyen yorum psikolojisi, geçmişte kalmış gibidir ya da öyle olması umulur. Verdiğimiz örneklerin benzerlerine bugün rastlamak mümkündür. Ancak saygın bir müfessirin böyle bir davranış sergilemesi, ifrat derecesine ulaşmış ideolojik tutumların ilmi ölçüleri zorladığını göstermesi bakımından ibret vericidir. Zemahşerî'den aktaracağımız şu pasaj diğer benzerleri gibi sadece geçmişte kalmış tartışma örneklerinden biridir:

> '(Ateşe giren bedbahtlar), *Rabbinin dilediği hariç, gökler ve yer durdukça orada ebedi kalacaklar. Çünkü Rabbin istediğini hakkıyla yapandır. Mutlu olanlara gelince, onlar da cennettedirler. Rabbinin dilediği hariç, gökler ve yer durdukça orada ebedi kalacaklar. Bu bitmez tükenmez bir lütuftur.*' Bu ayetlerdeki[231] istisna (Rabbinin dilediği hariç) şu manadadır: Cennet ehli ve cehennem ehli ebedi olarak oralarda kalacaklar, onlar için yapılan istisna, bulundukları konum içindeki istisnadır. Yani cehennemlikler sadece ateşte kalmaz, *zemherîr* ve diğer azap çeşitleriyle de azab olunurlar. Cennet ehli de sadece bir yerde kalmaz, Allah onlara daha başka lütuflarda bulunacaktır. İstisna budur. İkinci ayetin sonu ve '*Allah'ın rızası hepsinden büyüktür.*'[232] ayeti bu istisnanın delilidir. İyi düşün ki Kur'an'ın bir kısmı diğerini tefsir eder. Mücbire'nin, istisnadan kasıt büyük günahkarların şefaatla cehennemden çıkacağı anlamında olduğu şeklindeki iddiaları seni aldatmasın. Halbuki ayetler onları yalanla-

228 Zemahşerî, II, 651.
229 Tabersî, XXX, 161.
230 Tabersî, I, 331.
231 11 Hud 107-108.
232 9 Tevbe 72.

makta ve iftiralarını tescil etmektedir. Asılsız rivayetleri (*nevâbit*) ileri sürerek Allah'ın kitabıyla mücadele eden bir kavim hakkında ne düşünürsün? Bu hadislere bir örnek Abdullah b. Amr b. el-As'dan yapılan şu rivayettir: 'Öyle bir gün gelecek ki cehennemde kimse kalmayacak ve kapıları kapatılacaktır. Bu, onlar orada uzun zaman kaldıktan sonra olacaktır.'[233] Duydum ki, bu hadise aldanan sapıklar, kafirlerin cehennem ateşinde ebedi kalmayacaklarına inanmışlar. Allah korusun bu ve benzerleri açıkça alçaklık ve rüsvaylıktır. Allah bize kitabı bilmeyi ve hakka hidayeti artırsın, ondan ayrılmaya karşı da uyanık kılsın. Eğer Amr b. As'dan gelen bu rivayet sahihse o zaman manası şöyle olmalıdır: Cehennemin sıcağından çıkıp soğuğuna (*zemherîr*) girerler ki kapıların kapanması budur.[234]

Zemahşerî'ye göre, Rasulullah'ın şefaatini kabul edenler aldanmışlardır. Haricî ve Mutezilî saldırıların ilk hedefi Ehl-i Sünnet'tir. Her ne kadar onların zamanında bu kavram yaygınlaşmamış ya da kasıtlı olarak kullanılmamış olsa da Sünnî kesim çoktan onların eleştirdiği şekilde inanmayı kabul etmiştir. Mâturîdî, Zemahşerî'nin gazabını celbeden hadisi tefsirine almamış, ama, azabın ebedi olmayacağını ve tevhidi ikrarından dolayı şefaatin, büyük günah işleyeni azaptan kurtaracağını sık sık ve teferruatlı bir şekilde açıklamıştır. Üstelik Hariciler ve Mutezile'nin iddialarının aksine işlenen her günaha ceza olacak değildir, şefaata gerek kalmadan Allah, günahkarları dilerse bağışlar dilerse azab eder (25 Furkan 19).[235] Mutezile ise bu görüşün Kur'an tarafından reddedildiğini (9 Tevbe 106) ve tövbe olmadan Allah'ın kesinlikle[236] küçük günahları bağışlayacağını savunur.[237]

"*Sizden kim zulüm yaparsa onu büyük bir azapla cezalandırırız.*" ayetindeki (25 Furkan 19) tehdide (*va'îd*) kimlerin girdiği sorun olmuştur. Haricilere göre bu tehdide, her günahkâr, Mutezile'ye göre ise sadece büyük günah işleyen dahildir; Ehl-i Sünnet'e göre ise ayette bahsedilen zulüm 'küfür ve şirk zulmü'dür

233 Hadisin tahricini yapan İbn Hacer el-Askalanî, bu hadisi el-Bezzâr'ın rivayet ettiğini ve ravilerin sika olduğunu bildirir. Askalanî hadisin diğer varyantlarını ve benzerlerini de zikretmiştir. Bk.: *el-Kâfi*, II, 431.

234 Zemahşerî, II, 430-31. Zemahşerî sözlerinin sonunda bu hadisteki ateşten kurtulmanın Ali b. Ebu Talib'le savaşan Amr'a isabet etmeyeceğini ilave eder. Yukarıdakine benzer açılamalar için bk.: Zemahşerî, I, 349.

235 Mâturîdî, vr. 347a, 517a, 548a, 848b, 862a.

236 Kadı, *Müteşâbih*, 344-46. Ayrıca Kadı, Müteşâbih, 278, 182.

237 Kadı, *Müteşâbih*, 188-89.

ve ayetteki tehdide o girer. Bunun dışındaki zulümler ise Allah'ın dilemesinde olup dilerse bağışlar dilerse cezalandırır.[238] Hariciler Haşr Suresi 11. ayeti delil olarak ileri sürerek, günah işleyeni tekfir etmişlerdir. Çünkü, insan Allah'a iman ettiği zaman, günah işlememeye ve ona isyan etmemeye söz vermiştir. Fakat günah işlediğinde bu akdini bozmuş sayılır yani, küfre döner.[239]

Yukarıdaki açıklamalara şunları da ekleyebiliriz: Mâturîdî'ye göre, Araf Suresi 18. ayetteki *ve limen tebi'ake minhum* ifadesinin zahirine dayanarak, 'büyük günah, onu işleyene (*mürtekib-i m'asiyet*) tabidir, dolayısıyla ebedi olarak Cehennemde kalacaktır' diyen Hariciler ve 'her büyük günah işleyen bu ayetteki tehdit (*va'îd*) ile karşı karşıyadır, çünkü günah failine tabidir' diyen Mutezile yanılmaktadır, bu ayet onlara delil olamaz.[240] Yine ona göre Hariciler, bütün günahları şirk olarak betimlemiş ve günah işleyen herkesin, "*Allah, kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz, bunun ötesindekileri bağışlar.*"[241] ayetinin hükmüne tabi olduğunu savunmuşlardır. Mutezile de büyük günah işleyenin imandan çıktığını ama küfre girmediğini tövbe etmedikçe de eski haline dönemeyeceğini, Allah'ın da onu affetmeyeceğini (Tevbe 80) savunur. Bu konu, 'bizimle onlar arasında münakaşa meselesidir' diyen Mâturîdî Sünnî bakışı şöyle özetler: Şirkin dışında günah işleyen imandan çıkmaz, o Müslümandır. Allah onu affedeceğini bildirmiştir. Dilerse affeder ve dilerse azab eder. Bu aklen de caizdir. Şirkin affedilmesi de aklen caiz değildir. Zira bir dine giren ebedi olarak o dinde kalmak üzere bunu yapmıştır. Aksi halde bu dinde iken şirk koşması onun dinde ebedi olmadığını gösterir ki bu aklen caiz değildir.[242]

Bu arada isimler konusunda da bir karışıklık vardır. Mesela; Mürcie bunlardan birisidir. Haricî ve Mutezilî terminolojiden onların bu kavramı Sünnî itikadı savunanlar için kullandıkları anlaşılıyor. Fakat Mâturîdî bu kavramı kendisinin mensup olduğu grup için kullanmaz. Muhtemelen o, bu kavramı çok erken

238 Mâturîdî, vr. 517a.
239 Mâturîdî, vr. 773ba.
240 Mâturîdî, vr. 224a.
241 4 Nisa 48.
242 Mâturîdî, vr. 136b, 311a. Ayrıca vr. 35a, 66a, 70a,. 92b, 94a, 146a, 158a, 162b, 311a, 328a, 361a, 380a, 409b, 758a, 871a.

dönemdeki Sünnî eğilimdekiler için veya Eşariler için kullanmıştır. Mesela; Mâturîdî, Mürcie'nin Leyl Suresi 15. ayete dayanarak, 'cehennem'de azabı sadece müşriklerin ve kafirlerin göreceğini, ister büyük ister küçük günah işlesin bu eylemin inkar anlamına gelmeyeceği için Müslümanın azab görmeyeceğini' savunduğunu bildirir.[243] Mutezile'ye göre ise Mürcie'nin, Allah'ın itaata daha layık olduğu iddiası da geçersizdir. Mürcie bu fikriyle büyük günah işleyenin cennete gireceği fikrine zemin hazırlamaya çalışırken Mutezile, günahı sevabından fazla olanın cehennemi hak ettiğini savunur.[244] Görüldüğü gibi Mâturîdî, yorumlarında kendinden emin olmanın yanında hasımlarına gayet itidalli bir uslüpla cevap verir. Hem bu tartışmaların özünü hem de onun bu konulardaki en sert uslübuna örnek olması bakımından şu açıklamasına yer vermek istiyoruz:

> Mutezile, 'İnkar edenlerin cehennem ehli olduklarına dair Rabbinin sözü böylece gerçekleşti'[245] ayetine dayanarak küçük günahlar için tövbenin kabul edilebileceğini, çünkü onlara azabın hak olmadığını söyler. Bir sonraki ayete dayanarak da büyük günahın affının olmayacağını iddia eder.[246] Ancak ayetler onların iddialarına delil olmaz... Bu durumda zahiren Mutezile ve Haricilerin, Allah'a masiyette en uzak, itaatte en yakın olanlar, bizimse tersi konumda olmamız gerekir. Çünkü onlar insanın kurtuluşunu ağırlıklı olarak amelle, biz ise Allah'ın rahmeti ve izin verilenlerin şefaati ile olabileceğini kabul ediyoruz. Onlara göre insan, hiç bir zaman hatta göz açıp kapayıncaya kadar bile Allah'a itatten ayrılmaması gerekir ki bu imkansızdır. Çünkü insan tek başına ameliyle yeterli değildir, Allah'ın rahmeti ve şefaat gerekir. Peygamberimiz, 'Ben de dahil hiçbir kimse Allah'ın rahmeti olmadan cennete giremez'[247] demiştir. Hariciler ve Mutezile ise, 'Biz amellerimizle cennete gireceğiz' diyorlar. Bizim asıl görüşümüz şudur: Allah büyük küçük günahlara azab eder ama, şirk dışındakileri dilerse bağışlar.[248]

Mâturîdî büyük günahı bir iman problemi haline getirmez ve büyük günah işleyeni iman dairesi içerisinde görmekten yanadır. O, "*Eğer iki mümin topluluk birbiriyle vuruşursa...*" (49 Hucurat 9)

243 Mâturîdî, vr. 890b.
244 Kadı, *Müteşâbih*, 271-72.
245 40 Mümin 6.
246 Mutezile'nin açıklamaları için bk. Zemahşerî, IV, 151-53.
247 Buhârî, *Rikâk* 18, *Merdâ* 19, *Münâfikûn* 77, *Tevbe* 71, 78; İbn Mâce, *Zühd* 20; Dârimî, *Rikâk* 34; Ahmed İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 235, 256, 264.
248 Mâturîdî, vr. 650. Ayrıca: vr. 652.

ayetinde savaşan ve saldıranlara 'mümin' denildiğini hatırlatarak bu ifadenin Mutezile ve Haricilerin görüşlerini nakzettiğini açıklar. Çünkü Ehl-i İslâm'la savaşmak ve isyan etmek büyük günahdır, o halde büyük günah işleyen imandan çıkmaz ve küfrü gerekmez.[249] Mâturîdî'nin, bu ılımlı yaklaşımına rağmen gene de Ehl-i Bağy ve Haricilerle savaşmanın vacip olduğunu ısrarla savunması bir açmaz olarak değerlendirilebilir. Bu hükme Hz. Ali ve onunla birlikte olanların tavrını delil gösterir. Öyle ki bütün grupların onlarla savaştığını öne sürerek Haricilerle savaşmak gerektiğinin icma gibi olduğunu belirtir.[250] Öyle anlaşılıyor ki Mâturîdî iman konusunda daha mutedil davranırken hakim otoriteye karşı ayaklanma vb. durumlara karşı sert ve tavizsizdir.

Kişinin mümin ya da kafir sayılmasının dünyevi sonuçları da vardır. Büyük günah işleyeni '*kâfir*' saymak, onun Müslüman toplum içindeki siyasal statüsünü de değiştirir, mümin olarak elde ettiği kazanımları kaybettirir. Daha da kötüsü ölümle karşı karşıya gelebilir. Cebriye ve Mürcie de iman ve ameli ayrı ayrı aldıkları ve günahı imanın zıddı kabul etmedikleri için, günah işleyene mümin derler. Mürcie'ye göre büyük günah işleyen birinin durumu Allah'a kalmıştır, dilerse affeder dilerse cezalandırır. Bu durumda büyük günah işleyen birini İslâm'dan ve İslâm toplumundan çıkmış kabul eden Haricilere karşı Mürcie Müslümanların birlik ve beraberliğine önem vererek onu İslâm toplumunun bir üyesi kabul etmiştir. Hatta küfrü gerektirmeyen günahları nedeniyle yöneticileri de dışlamamış, onları Müslüman kabul etmişlerdir. Bu da halkın onların fikirlerine teveccüh etmesini sağlamıştır.[251] Mutezile ise *mürtekib-i kebîreyi* sadece fasık olarak adlandırır ve yerinin cennet ve cehennem arasında olduğunu (*el-menzile beyne'l-menzileteyn*) kabul eder. Bu fikrin ilk ortaya çıkışındaki siyasî etkenlerden bahsedilmektedir. Şöyle ki, Mutezile'nin bu fikri benimsemesi, değişik mezhepler arasındaki ihtilafı ıslah ederek Emevi iktidarına karşı tek bir cephe oluşturma girişimi olarak değerlendirilmektedir. Bu girişime öncelikle Şia destek vermiş ve Vasıl b. Ata ile onlar arasında yakınlaşma olmuştur.[252]

249 Mâturîdî, vr. 720a.
250 Mâturîdî, vr. 183a.
251 Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri...", 188, 195-97.
252 Nasr Hamit Ebu Zeyd, *İtticâhu'l-Akli fi't-Tefsîr*, 241.

2. Cebr-İhtiyar Diyalektiği ve Fiillerin Yaratılması

Bu konu, siyasal otoritenin meşruiyet dayanağı olarak, resmi ideolojinin bir parçası haline getirilmesi yönüyle ele alınmıştı. Burada ise cebir telakkisi bağlamında özellikle Mutezile ve Ehl-i Sünnet arasındaki polemiklere ve tartışmalara yer vereceğiz.

İnsan fiillerin yaratılması, *cebr* ve onun zıddı olan *ihtiyâr* (kişisel istek ve irade) sorununu da beraberinde getirmektedir. Eğer fiiller Allah tarafından yaratılıyorsa, o zaman bu insanın kendi fiillerini zorunlu olarak yaptığı (*cebr*) anlamına mı gelir? İnsanın kendi iradesi ve seçmesi (*ihtiyâr*) ne anlam ifade etmektedir? Anlaşmazlık bu noktadadır ve öyle anlaşılıyor ki, taraflar birbirlerini anlamaktan çok mezhebî kod haline gelen anlayışları eleştirmeyi ön plana çıkarmaktadırlar.

Mutezile'ye göre, insan özgürlüğü sadece Allah'a karşı sorumlu olunan fiillerde değil dinin seçiminde de esastır. Zira Allah tek bir seçenek sunmamış, insanı özgür bırakmıştır (Maide 48).[253] Mutezile, "*Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. Sen inanmaları için insanları zorluyor musun?*"[254] ayetinden yola çıkarak, Allah'ın hiçbir şekilde iman ve küfrü önceden dileyip (*meşîet*) yaratmayacağını, şayet öyle bir şey olsaydı, o zaman insanların zorla ve baskıyla (*cebr ve kahr*) iman etmiş olacaklarını söyler. Her iki konuda insana kendi dilemesiyle seçme hakkının tanındığını savunur ve bunu da Allah'ın vahdaniyetinin delili olarak sunar.[255] Aynı ayetten hareket eden Ehl-i Sünnet, Mutezile'nin yanıldığını ve Allah'ın insanların gelecekte nasıl hareket edeceklerini bildiği için onlar hakkında mümin veya kafir olmayı dileyip yarattığını söyler ve bunu da onun vahdaniyetinin delili olarak takdim eder. Üstelik Allah'ın bu meşietini bu şekilde anlamada, Mutezile'nin itham ettiğinin aksine, *kahr* ve *cebr* yoktur, çünkü iman ve inkar kalbin işidir, dolayısıyla zorlama kalbe tesir etmez. Zorlamayla olan iman ve küfür, gerçek fiil olarak sayılmaz. Bilakis Allah kulları serbest

253 Kadı, *Müteşâbih*, 229.
254 10 Yunus 99. Ayrıca 42 Şûra 8.
255 Zemahşerî, II, 372; Kadı, *Tenzîh*, 179; Kadı, *Müteşâbih*, 371-72. Konuyla ilişkilendirilen ayet yorumları için bk.: Kadı, *Müteşâbih*, 47, 59-61, 85, 104, 149, 161, 251, 287, 383, 416, 480, 515; Kadı, *Tenzîh*, 29-30, 50, 73, 99, 136, 200, 339, 426, 489; Zemahşerî, II, 105; III, 514; IV, 51, 193, 244, 545, 578, 590.

bırakmıştır. Kendi istekleriyle mümin olurlar. Bu fiil bireyin kendi fiilidir. Eğer fiil başkasına ait olsaydı, o zaman *kahr* ve *cebr*den bahsedebilirdik. Bu nedenle zorlama ile yapılan iman, gerçek iman değildir.[256] Mâturîdî'nin fiillerin Allah tarafından yaratıldığı konusunda şüphesi yoktur.[257] Bu karara varmasında Hadid Suresi 22. ayeti yol gösterici olmuştur.[258] Çünkü, ona göre, Kur'an açıkça (2 Bakara 253-55) Allah'ın dilediğini yapacağını bildirir, buna rağmen Mutezile'den bazıları, 'onun dilediğini yapmadığını' söyler, ayetlerse onların yanıldığını gösterir. Mâturîdî bu ironiyi şu cümlelerle bitirir: "Allah'a yakışmayan şeyi söylemekten ona sığınırım."[259]

Bu tartışma Allah'ın insanlardan aldığı *mîsâk*a kadar götürülür. Ehl-i Sünnet Allah'ın Adem'in sulbünde bir atom (*zerre*) iken veya ruhlar alemindeyken insandan misak alındığını (7 Araf 172. Ayrıca 33 Ahzab 7) kabul ederken,[260] Mutezile kesinlikle buna karşı çıkmakta ve hatta Ehl-i Sünnet'i kastederek misakı gerçekten olmuş gibi kabul edenleri *haşvî* diye nitelemektedir.[261] Kadı Abdulcebbâr'a göre atom (*zerre*) halinde, hayati fonksiyonları ve akılları yokken insanlardan misakın alınması muhaldir. Bilakis burada kastedilen, akıldan alınan misaktır, insanlar için zorunlu olan şeylerin akıllara tevdi edilmesidir. Ayette Allah'ın akılları başlarında nesiller meydana getirdiği ve daha sonra onlardan misakı aldığından bahsedilmektedir.[262] Zemahşerî de ayette sadece İsrailoğullarına şirkin yasaklanmasından bahsedildiğini söyler.[263]

Mutezile'nin hassasiyeti, Allah'ın en küçüğü dahil bütün kötülüklerden uzak olduğu (*et-tenzîhu'l-belîğ*) düşüncesine büyük önem vermelerinden kaynaklanır. Dolayısıyla bunu ihlal edecek en ufak bir söz ve fiil hemen reddedilir. Bu yüzden insan fiillerini Allah'ın yarattığını savunanların Mutezilî terminolojideki adı

256 Mâturîdî, vr. 332a, 671b.
257 Mâturîdî, vr. 243b-44a, 621a, 646b. Ehl-i sünnetin fiilleri Allah'ın yarattığı savunusu için bk.: Mert, "Kelami Tartışmaları Kur'an Ayetleriyle Temellendirmenin İçerdiği Sorunlar", 212 vd.
258 Mâturîdî, vr. 760a.
259 Mâturîdî, vr. 61a.
260 Mâturîdî, vr. 272b.
261 Kadı, *Müteşâbih*, 302.
262 Bu konunun geniş izahı için bk.: Kadı, *Müteşâbih*, 302-304; Kadı, *Tenzîh*, 153.
263 Zemahşerî, II, 176-77.

kaderî ve *mücbiredir*. İbnu'l-Müneyyir'e göre Mutezile, Ehl-i Sünnet'i; "Kötü de olsa kulların fiillerinin yaratıcısı Allah'tır, kul onları yapmaya mecburdur." sözleri yüzünden *mücbire/mücebbire* diye betimlemektedir.[264] Mutezile'ye göre fiillerin ezelde takdir edilmiş olması ve Allah tarafından yaratılması, Firavun'un firavunluğunun ve Şeytanın şeytanlığının ezeli ve Allah'a ait olması anlamına gelir. Bu yüzden Mücbire ve Kaderiye kötülükleri Allah'a izafe ettikleri gerekçesiyle 'fevahişi Rablerine izafe edenler',[265] 'Peygamber'e, sahabeye ve tabiine yalanı yakıştırmış ve helaki yaklaşmış kavim'[266] ve 'Allah'ın düşmanları (*e'dâullâh*)' olarak suçlanmışlardır.[267] Merzûkî burada kastedilenlerin "*Allah, her şeyin yaratıcısıdır.*"[268] ayetine dayanarak 'hayır ve şer her şeyi yaratanın Allah olduğu'na kail olan Ehl-i Sünnet olduğunu söyler.[269] Mutezile'nin gösterdiği hassasiyeti Ehl-i Sünnet de göstermektedir. Onlar da fiillerin yaratılmasını Allah'a isnat etmekle ondan başka yaratıcı tanımadıklarını göstermeyi ve tevhidi en üst derecede korumayı istemişlerdir. İbnu'l-Müneyyir Ehl-i Sünnet'in bu hassasiyetini belirttikten sonra, aşırı gittiğini defalarca dile getirdiği Zemahşerî'nin usulünü takip ederek, Mutezile'yi 'kelimelerin yerini değiştirmek suretiyle ayetleri tahrif eden, faili müsebbib gibi göstererek şirk koşan ve bu yüzden de helak olan *Kaderiye*' olarak tavsif eder.[270] Fiillerin Allah tarafından yaratılmadığını savunduğu için Zemahşerî de Merzûkî tarafından 'hakkı bâtılla karıştırmak ve ayetlerin anlamını tahrif etmek'le suçlanmıştır.[271]

Görüldüğü gibi iki hasım grup farklı yönlerden birbirini hemen hemen aynı isim ve konularla suçlamakta ve böylece aynı noktada buluşmaktadır. Müslümanların tenzih ve tevhide büyük önem atfetmesini anlamakla birlikte, bunları gerekçe göstererek birbirlerini bu kadar acımasız bir şekilde aşağılama ve tenkit etmelerini aynı hassasiyetle telif etmek imkansızdır. Bu olsa olsa, ideolojik bakışın fanatik açıklamalara bürünmesi diye açıklanabilir.

264 İbnu'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, II, 92.
265 Kadı, *Tenzih*, 20.
266 Zemahşerî, II, 92. Ayrıca Zemahşerî, II, 99.
267 Zemahşerî, II, 646, 685.
268 6 Enam 102; 13 Rad 16; 39 Zümer 62; 40 Mümin 62.
269 Merzûkî, *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Keşşâf*, II, 646.
270 İbnu'l-Müneyyir el-İskenderî, *el-İntisâf*, II, 92.
271 Merzûkî, *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Keşşâf*, II, 372.

Genel olarak fiillerin yaratılması ve Allah'ın dilemesi konusunda Mutezile gibi düşünen Şia[272] cebri görüşe, zulümleri insanların ihtiyar ve iradelerinden soyutlayarak Allah'ın iradesine nispet etmesi gerekçesiyle karşı çıkar ve bizzat Kur'an'ın teyidine dayanarak Allah'a böyle şeyleri atfetmenin fasit olduğunu (40 Mümin 31) söyler.[273] Bu açıklamalarıyla onların, Cebriye mezhebinden ziyade Şia imamları ve taraftarlarına zulmeden Emevilere gönderme yaptığı açıktır. Cebriye'yi ise bu görüşleriyle onlara (Emeviler) meşruiyet kazandıran lojistik destek sağlamış olarak göstermektedir. Tabersî'nin yukarıdaki eleştirisi, cebri Peygamber için caiz gören şu ifadeleriyle açıkça çelişir:

> '*De ki, ben sadece Rabbimden bana vahyolunana tabi olurum.*' ayeti (7 Araf 203), Nebi'nin bütün fiil ve sözlerinin vahye tabi olduğu ve kendi re'y ve kıyası ile amel etmesinin caiz olmadığının delilidir.[274]

3. Rü'yetullah ve İmkanı

Rü'yetullah, Ö. Nasuhi Bilmen'in andığı[275] gibi gerçekten tefsirde mezhebî bakışın en açık örneklerindendir. Esasen Allah'ı mutlak tenzihle anlatarak cisim ve cihete sahip olmadığını kabul eden Mutezile, Allah'ın dünya ve ahirette görülemeyeceğine inanır. Allah'a cismiyet izafe eden Müşebbihe ve Kerrâmiye her zaman için onun görülebileceğini kabul eder. Eşariye ve Maturidiye de Allah'ın ahirette görülebileceğini ayetlere ve hadislere dayandırır.[276] Her mezhep, bütün meseleleri teorik bütünlüğü sağlayabilecek tarzda yorumlama gayretindedir. Rü'yetullah ve diğer meseleler arasında böyle bir uygunluk görülmektedir.

Allah'ın ahirette görülebileceğine inanmak, Sünnî inanç ilkeleri arasındadır. Mâturîdî bunu açık ve net bir şekilde dile getirmiştir. "*Gözler onu idrak edemez, o gözleri idrak eder.*"[277] ayetine göre Allah ahirette görülecektir, fakat biz onun görülme olayının mahiyetini bilemeyiz.[278] Ru'yetin olabileceğinin asıl delili, "*O gün*

272 Gımârî, *Bideu't-Tefâsîr*, 46-48.
273 Tabersî, XXIV, 197.
274 Tabersî, IX-X, 92-93.
275 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 157.
276 Ebu'l-Fedâil er-Râzî, *Hucecu'l-Kur'an*, 79-82.
277 6 Enam 103.
278 Mâturîdî, vr. 225a.

bir takım yüzler parıldar. Rablerine bakacaktır (nâziretun)."[279] ayetidir. Mâturîdî bu ayetin yorumunda bir karşılaştırma da yapar. Buna göre meliklerin adeti halktan saklanmaktır, insanlara fazla yaklaşmazlar. Bazılarına yakınlık gösterir ve onlardan saklanmazlar. İşte bu onlara ikramdır, öbürleri ise göremedikleri için ikramdan yararlanmazlar.[280] O bu yorum biçiminde metafizik bir olguyu dünyevi bir figüre (melik) benzeterek somutlaştırma yoluna gitmiştir. Bu örnekte olduğu gibi müfessirler ayetlerdeki ifadelerin daha iyi anlaşılması için temsili yönteme baş vurmuşlardır. Ayrıca Mâturîdî burada ilginç bir şekilde *nâziretun* lafzının 'Allah'ın sevabını beklemek' anlamına alınmasının caiz olacağını söyleyerek diğer mezheplerin bu yöndeki yorumlarına haklılık payı verir. Ancak vacip olanın bakmak anlamı olduğunun altını çizer. Gerçekten de Mutezile, Şia ve Hariciler *nâziretun* lafzını 'Allah'ın sevabını beklemek' anlamına almışlardır. Dolayısıyla ayet ru'yetin olabileceğine değil, imkansızlığına delildir.[281]

Mezhebî açıklamalarda 'aynı ayetten tam aksi bir sonuca gitme' olgusu hep karşımıza çıkar. Yukarıdaki iki farklı sonuç bu kuralın bir örneğidir. Ehl-i Sünnet'in muhalifi üç mezhebin (Mutezile, Şia ve Hariciler) görüşü daha eskiye, tabiinden Mücahid'e kadar gider. O ayete tam da onların yaptığı yorumu yapmıştır.[282] Mâturîdî ayetlerle yetinmez ve davasını ispat için hadisleri de kullanır. "Ayın tam teşekkül ettiği gece ayı nasıl görüyorsanız kıyamet günü Rabbinizi öyle göreceksiniz."[283] hadisini aktardıktan sonra şöyle der:

> Ehl-i tevhid, ruyeti isbat konusunda gelen haberlerin sıhhatinde ihtilaf etmedi. Fakat ru'yeti kabul etmeyenler bu hadisteki ru'yeti 'bilmek' (*el-ilm*) anlamına alır ki bu iki açıdan doğru değildir...[284]

Zemahşerî ise ru'yetullahın hadislerle ispat edilmesine sert tepki gösterir. Üstelik küçük bir kelime oyunu ile bir ironi de yapar. Şöyle ki ona göre ru'yetullahı isbat için, Ehl-i Sünnet'i kastederek,[285] "Mücbire ve Müşebbihe, Peygamber'e iftira edilmiş

279 75 Kıyamet 22-23.
280 Mâturîdî, vr. 852b-853a.
281 Huvvârî, IV, 444; Zemahşerî, IV, 662; Tabersî, X, 398.
282 Taberî, *Tefsir*, XXIX, 192.
283 Buhârî, *Mevâkît*, 16, 26; *Ezân*, 129; Tirmizî, *Cennet* 16.
284 Mâturîdî, vr. 853a.
285 Merzûkî, *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Keşşâf*, II, 342; Gımârî, *Bideu't-Tefâsîr*, 5.

(*merkû'*) olan şu hadise dayanmıştır: 'Cennetlikler oraya girince onlara nida edilir ve perde açılır, Allah'a bakarlar. O onlara bundan daha güzel bir şey vermez.'"[286] Onun *merkû'* hadis dediğine Ehl-i Sünnet *merfû'* hadis der.[287] Yani Zemahşerî *fe* harfi yerine *kef* harfini koyarak anlamı tam tersine çevirmiştir.

Zemahşerî'nin bu meseledeki tavrı ilginçtir. Genellikle hadisleri kullanmayan, hele de zayıf ve uydurma hadislere itibar ettiği için muhaliflerini çok sert bir şekilde eleştiren Zemahşerî, görüşünü ispat edebilmek için şu hadisleri kullanır:

> Yahudiler, Hz. Peygamber'e 'Allah'a bakıp onunla konuşmuyor musun? Eğer Musa'nın yaptığı gibi ona bakıp onunla konuşmazsan sana inanmayacağız.' dediler. Peygamber de 'Musa Allah'a bakmadı.' diye cevap verdi. Aişe de 'Kim Muhammed'in Rabbini gördüğünü iddia ederse Allah'a en büyük iftirayı etmiş olur.'[288] demiştir.[289]

Zemahşerî'nin çelişkisi zayıf haberler rivayet ettikleri gerekçesiyle başkalarını tenkit ederken kendisi de benzer bir yöntemi seçmiş olmasıdır. Çünkü Askalânî'nin vardığı sonuca göre ikinci hadis (Aişe rivayeti) *muhtelefun fîh*, birinci hadis ise kitaplarda mevcut değildir.[290]

Aynı ayetten tam aksi sonucu elde etmek olgusunun bir başka örneği de şudur: Yukarıda Mâturîdî'nin Enam Suresi 103. ayetiyle Allah'ın görüleceğini ispat ettiğini gördük. Bu kez Kadı Abdulcebbâr aynı ayetten (Enam 103) hareketle tam aksi bir sonuca yani ru'yetin imkansızlığı sonucuna varır. Ona göre, ayet zaman ve mekana bağlı olmaksızın Allah'ın asla görülemeyeceğine delildir, bu konuda tahsise gidilemez. Buna ilaveten o, Bakara Suresi 55. ayete dayanarak Allah'ın ahirette görüleceğini savunan ve bunu iman ilkesi haline getiren Ehl-i Sünnet'in görüşünün bâtıl olduğunu ve eğer bu bir iman meselesi ise ahirete ertelenemeyeceğini söyler.[291] Yani eğer Allah ahirette görülecekse, dünyada da görülmesi gerekir.

286 Zemahşerî, II, 342. Hadisin kaynakları için bk.: Müslim, *İmân* 297; Tirmizî, *Tefsîru Sûreti Yûnus* 1; İbn Mâce, *Mukaddime* 13; Ahmed b. Hanbel, VI, 6.
287 İbn Hacer el-Askalanî bu hadisin *merfu* olduğunu belirtir (*el-Kâfi*, II, 342).
288 Müslim, *İmân* 287; Tirmizî, *Tefsîru Sûreti'l-Enâm* 5, *Tefsîru Sûreti'n-Necm* 2.
289 Zemahşerî, IV, 234.
290 İbn Hacer el-Askalanî, *el-Kâfi*, II, 234.
291 Kadı, *Müteşâbih*, 93, 255. Kadı Abdulcebbâr'ın Allah'ın görülemeyeceği konusunda dayandığı çok ayet vardır. Bk.: *Tenzîh*, 330, 371, 387, 401, 405, 434, 470; *Müteşâbih*, 92, 210, 255, 292-98, 529, 553, 673.

4. Halku'l-Kur'an Tartışması

Klasik dönemin hararetli tartışma konularından birisi de Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı, klasikleşmiş adıyla *halku'l-Kur'ân* meselesidir. Doğrudan Kur'an'ın mahiyetine ve doğasına yönelik bir algılama olan *halku'l-Kur'ân*, sırf kelami ve dolayısıyla bilimsel bir tartışma konusu olsaydı belki fazla dikkat çekmeyecekti. Ancak mezhebî bölünmenin en önde gelen göstergelerinden birisi olması ve bir de siyasal otoritenin resmi görüş olarak zecri tedbirlerle ulemaya benimsetmeye kalkışması, onu çözümsüz problematik bir hale getirmiştir. İdeolojinin, siyasal iktidara topluma müdahale etme hakkı verdiğine dair açıklamalardan[292] hareket edersek, Kur'an'ın yaratılmış olduğu kabulünü bir ideolojiye dönüştüren Abbasi iktidarının özellikle ulemaya bu ideolojiyi kabul ettirebilmek için baskı yapmasını daha rahat anlar ve analiz edebiliriz. Bu arada özellikle Mutezile'nin bu fikri savunurken siyasî mülahazalardan daha çok Kur'an'ı bir takım tehditlerden koruma saikiyle hareket ettiğini[293] hatırlatalım.

Halku'l-Kur'an akidesi, rasyonalist çevreler ve bilhassa Mutezile tarafından büyük bir hüsn-ü kabul görmüş ve giderek bu mezhebin esasları içerisinde yer almıştır. Mutezile dışında Cehmiye, Zeydiye, İmamiye, Mürcie, Kerramiye ve Rafıza'dan birçokları Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul etmişlerdir.[294] Genel olarak Hariciler, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu kabul ederler,[295] fakat İbadiye kolu kabul etmez. Gerçekten de Huvvârî'nin tefsirinde bu konuyu dillendirdiğine rastlamadık. Mutezile uleması ise bir çok ayeti[296] Kur'an'ın yaratılmışlığına (*mahlûk* veya *muhdes*) delil gösterir. Ayetlerdeki *ce'ale, hakeme* gibi dışardan müdahale anlamına gelen ifadeler bunu açıkça ortaya koyar.[297] Mesela; Hud Suresi 1.

292 Çetin, *Siyasal İktidar ve Meşruiyet*, 99.

293 Ali Sayı, "Halku'l-Kur'an Meselesi ve Tefsir Hareketi Açısından Değerlendirilmesi Üzerine" *DEÜİFD*, İzmir 1989, S. VI, s. 609-10, 613; Bilgin, *Tefsirde Mutezile Ekolü*, 17-19.

294 Hayri Kırbaşoğlu, "Allah'ın Kelamı Olması Açısından Kur'an'ın Mahiyeti ile İlgili İhtilaflar", *AÜİF Dergisi*, 1986, C. XXVIII, s. 428.

295 Eşari, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, I, 203. Eşari, bütün Haricilerin Kur'an'ın yaratılmışlığını savunduklarını söyler.

296 6 Enam 1; 11 Hud 1; 17 İsra 88; 28 Kasas 30; 31 Lokman 27; 39 Zümer 23-24; 41 Fussilet 3-4, 34, 44; 43 Zuhruf 3; 46 Ahkaf 12; 51 Zariyat 23; 55 Rahman 1-2; 96 Alak 1-2.

297 Watt, *İslam Nedir*, 223.

ayetindeki *uhkimet*, *fussilet* ve *min ledun hakîmin habîr* kelimelerini alalım. Kur'an'ın sağlam kılınmasını anlatan *ihkâm*, sağlam yapılması gereken fiiller için kullanılır; Kur'an açıklanmıştır (*fussilet*), halbuki *fussilet* kavramı *kadîm* olan için kullanılmaz; onun için 'her şeyden haberdar ve hakim olanın tarafındandır' (*min ledun hakîmin habîr*) denilmiştir, fakat *kadîm* olan için 'başkasının tarafındandır' denilemez, bilakis failden sadır olan fiil için kullanılır. Eğer Kur'an yaratılmamış (*kadîm*) olsaydı, o zaman, 'o Allah katından ya da onun tarafındandır' denilmezdi.[298]

Kadı Abdulcebbâr, şeri delliler dışında bir de insanların Kur'an telakkisini gösteren bazı teori ve ifadeleri, kendisini destekleyen argüman olarak alır. Örneğin; nesh teorisi onun mantığına göre Kur'an'ın yaratılmış olduğunun kanıtlarından biridir: "Nesh vardır ve ayetlerin mahluk olduğunu gösterir. Eğer öyle olmasaydı nesh olmazdı."[299] Tabersî de Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini nesh münasebetiyle gündeme getirir: "Nesh ayetinde (Bakara 106) Kur'an'ın muhdes olduğuna delil vardır. Aksi takdirde kadim olanın neshi doğru olmazdı."[300] Tabersî'nin konuyla ilgili diğer ayetlerin (11 Hud 1; 21 Enbiya 2) yorumları Mutezilî yorumla hemen hemen aynıdır.[301]

Kadı Abdulcebbar'a göre insanların 'Ondan başladı ve ona dönecek' sözü de Kur'an'ın mahluk olduğunun en açık delilidir. Zira başlangıcı ve dönüşü olup başkasına dönen ancak fiildir. Onlar bu sözleriyle adeta Kur'an'ın muhdes olduğunu ispat etmek istemişlerdir.[302] Kadı Abdulcebbâr, burada, Kur'an'ın mahluk olmadığını savunanları kendi sözleriyle kendi görüşlerini çürütmek istemektedir. Zira bu söz selefe ait olup şu geniş açıklamanın bir parçasıdır: "Allah yaratandır, Kur'an hariç Allah dışındaki her şey mahluktur, çünkü o yaratılmamış Allah kelamıdır, Allah'dan başladı ve ona dönecektir (*minhu bedee ve ileyhi ye'ûd*)."[303] İbn Teymiyye'ye göre; "*minhu bedee* ifadesi, Allah'ın

298 Kadı, *Müteşâbih*, 373. Örnekteki çıkarsamaların benzerleri, ayetlerin izahını yapan Mutezili tefsirlerin hepsinde vardır.
299 Kadı, *Müteşâbih*, 103.
300 Tabersî, I, 410.
301 Tabersî, XV, 113; XVII-XVIII, 8; XXV, 70.
302 Kadı, *Müteşâbih*, 373-74.
303 Takiyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *el-Akîdetu'l-Vâsıtiyye*, şerh: Muhammed Halil Herrâs, Medine ty., 126.

Kur'an vasıtasıyla konuştuğu ve Kur'an'ın onun katından indiği; *ileyhi ye'ûd* ise Kur'an'ın ahir zamanda zihinlerden ve mushaflardan silinip Allah'a döneceği"[304] anlamında kullanılmıştır.

Mutezile'nin Ehl-i Sünnet'in 'kelamın ezeliliği (*kadîm*) ve olayların ezeli takdiri' görüşüne karşı bir argüman olarak Kur'an'ın yaratılmışlığını ileri sürdüğü anlaşılıyor. Mutezile'ye göre Allah ezeli mütekellimdir, bizzat kelamı hadistir. Çünkü kadim olan tek şey Allah'ın zatıdır. Buna göre Kur'an kadim değil yaratılmıştır. Yine bu nedene bağlı olarak Allah'ın Musa'yla konuştuğu yorumu yanlıştır. Doğru olan Musa'nın Allah'a hitap etmiş olmasıdır. Ayetin literal yapısı da buna göre okunmalıdır: *ve kellemellâhe mûsâ teklîmen* (4 Nisa 164).[305]

Diğer meselelerde olduğu kadar halku'l-Kur'an ile ilgili sert ithamlar tefsirlerde fazla yer almaz. Abbasilerin bu konuyu farklı bir mecraya sürüklemiş olması bunda rol oynamış olabilir. Mâturîdî, mezheplere yönelttiği eleştirilerindeki sakin tavrı bu konuda da sürdürür ve Allah'ın kelamının harf ve sesten müteşekkil olamayacağını, insanların kelamına benzemesinin mümkün olmadığını, bu özelliği ile esasında onun konuşmasının mahiyetinin bilinemeyeceğini söyler.[306] Ancak Sünnî kesime mensup bazı şahıslardan eleştiriler gelmiştir. Örneğin; Buhârî, özel olarak Halku'l-Kur'an (ve fiillerin yaratılması) meselesine ayırdığı kitabında Sünnî anlayışı savunur ve bunun karşısında yer alan bütün grupları (Cebriye, Cehmiye, Hariciler (Haruriye), Rafiziye, Kaderiye, Mutezile, Muattıla) isimleriyle, bazen de *Ehlu'l-ehvâ, Ehlu'l-bid'a* gibi sıfatlarla anarak onların görüşlerinin yanlışlığını rivayetlerle ortaya koyar. Bu arada dinî değer yargısında da bulunur ve yer yer onları 'kafir', zındık ve insanların en şerlisi diye itham eder.[307] İmam Gazali de bu fikri savunanları ileri derecede cehalete sahip, Kur'an'ı anlamaktan aciz bir taife diye niteler ve onların taşlanmaya müstahak olduklarını büyük bir öfkeyle anlatır.[308]

304 İbn Teymiyye, *Akîdetu'l-Vâsıtiyye*, 126.
305 Zemahşerî, I, 591.
306 Mâturîdî, vr. 172a.
307 Buhârî, *Halku Efali'l-İbad ve'r-Redd ale'l-Cehmiyye ve Ashabi't- T'atîl*, 8-12, 17.
308 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazalî, *Cevâhiru'l-Kur'ân ve Dureruhu*, Beyrut 1990, 19.

Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünün ortaya çıkışı Emeviler döneminde hem de saraya yakın kişilerden kaynaklanmış olabileceği varsayımıyla onun başka kültürlerden gelen bir fikir olarak değerlendirilmesi[309] fazla kuşkucu olmaktan kaynaklanıyor olsa gerektir. Bizce bu mesele, Müslümanların yaşadığı fikri problemlerin bir parçası olarak zuhur etmiştir. Emeviler döneminde siyasî otoritenin bu meseleye müdahalesi görülmemiştir. Onun siyasî platforma asıl sıçrayışı daha sonra olmuş ve Abbasiler döneminde 'devlet ideolojisi' haline gelmiş ve halife Me'mun'un (ö. 218/833) himayesinde devletin resmi görüşü olmuştur. Onun bu görüşü kabul ettirmek için ulemaya ve bilhassa hadis taraftarlarına (*Ashâbu'l-Hadîs*) karşı başlattığı baskı, zulüm ve işkenceler, Mütevekkil (ö. 247/861) devrinin başlarına kadar devam etmiştir. Böylece 'Halku'l-Kur'an' meselesi sadece bir inanç meselesi olmayıp, mevcut idarenin, siyasî muhaliflerini sindirmek için bahane aracı olmuştur. Kur'an'ın yaratılmış olmadığını iddia edenler bununla, Kur'an'ın değişmezliğini ve devlet idaresinde değişmez Kur'an'ın esas alınmasının gereğini savunmuş olmaktaydılar. Halbuki yaratılmış bir Kur'an, hiçbir zaman yaratılmamış bir Kur'an'ın haiz olduğu itibara sahip olamayacaktır. Yaratılmış bir Kur'an karşısında idareciler daha serbest hareket edebilecekler, örneğin; gerektiği zaman hükümlerinde feshe gidebileceklerdi. Yaratılmamış bir Kur'an, siyasî otoritenin karşısında ulemaya büyük bir otorite sağlayacak ve onlar çekinmeden idareyi Kur'anî çizgiye davet etme selahiyetini kendilerinde bulabileceklerdi. Ayrıca ulema dinî ve siyasî fikirlerinin meşruiyet kaynağı olan Kur'an'ın saygınlığını korumuş oluyordu.[310]

5. İmâm, İmamlar ve Ehl-i Beyt İsimleri Etrafında Kurulan Mezheb İdeolojisi

a. Sembolik ve Mitolojik Yorumlar

Şia'nın, dinî ve siyasî düşüncesinin temellerini oluşturan kavramsal çerçevenin en başında imamet, imametin nass ve ta-

309 Ali Sayı, "Halku'l-Kur'an Meselesi ve ...", 607, 613.
310 Sayı, "Halku'l-Kur'an Meselesi...", 607 vd.; Kırbaşoğlu, "Allah'ın Kelamı Olması Açısından Kur'an'ın Mahiyeti ...", 429-30; Watt, *İslam Nedir*, 162, 191-93, 223. Ayrıca bk.: Ebu'l-Fedâil er-Râzî, *Hucecu'l-Kur'an*, 75-78; Müslim Abdullah, *Eseru Tatavvur...*, 218-19; Nasr Hamid Ebu Zeyd, *el-İtticâhu'l-'Aklî fi2t-Tefsîr*, 80, 72, 75.

yin ile olacağı, Ehl-i Beyt, imamlar, mehdi, ricat ve tahrif gelir. Kur'an'la irtibatlandırılan bu konuların bir kısmına değindik.

Ehl-i Beyt, Kur'an'da, Müslüman toplumun bir üyesi ve Peygamber ocağı olan bir aileyi anlatıyordu. Vahyin gelişinden yarım yüzyıl sonra Ehl-i Beyt, bir ideolojinin merkezi kavramı olmaya başladı. 'Ev halkı, aile' anlamlarına gelen *ehlu'l-beyt* kavramı Kur'an'da Hz. İbrahim, Musa ve Muhammed ile ilgili olmak üzere toplam üç kez tekrar etmektedir.[311] Hz. Peygamber'in ailesi hakkında bir kere geçmesine rağmen, onun vefatından sonra neredeyse Şia'yla özdeş olmuştur. *Zi'l-kurbâ*[312] kavramı özelleştirilen *Ehl-i Beyt*'in anlamını daha da desteklemiştir. *Ehlu'l-beyt* kavramının önemi, Hz. Peygamber'in soyunun devamına, aşırı Şiî grupların nazarında ise Hz. Ali'nin neslinin başlangıcına işaret etmiş olmasıdır. Diğer ekollere mensup müfessirler siyasî bir çağrışıma yer vermemek için açıklamalarını çok dikkatli yaparken Şiî müfessirler bu kavram ve onunla ilgili konuları kendi siyasî ve dinî anlayışları çerçevesinde tanımlama ve yorumlamanın gayreti içinde olmuşlardır. İlgili ayet şöyledir:

> *Ey Peygamber hanımları! Evlerinizde vakarınızla oturun. Daha önceki cahiliyye yürüyüşü gibi yürümeyin. Namazı kılın, zekatı verin, Allah'a ve Rasulüne itaat edin. Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden, pisliği gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor* (33 Ahzab 33).

Şiî müfessirler bazı hadisler de naklederek bu ayetteki *ehlu'l-beyti*, nübüvvet çağında Peygamber'in kendisi, Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin; onların soyundan gelen çocukları ve torunları ile çerçevelemişlerdir. Rivayete göre ayet inince Peygamber, bu dört kişiyi yanına alarak, "İşte benim Ehl-i Beyt'im bunlardır."[313] demiştir. Tabersî bu çerçevenin hem Şiî (*hâss*) hem de Şiî olmayanlar (*âmm*) tarafından kabul edildiğini, ancak Şia'nın ayeti isimleri mezkur beş kişiye indirgediğini (*tahsîs*) açıklar. Böylece bu beş kişinin ismeti de vurgulanmış olmaktadır. Bu beş kişinin dışındakiler için Ehl-i Beyt ismini kabul etmenin bâtıl olduğunu eklemeyi de ihmal etmemiştir.[314] Fark da buradadır. Zira Şia

311 Sırasıyla: 11 Hud 73; 28 Kasas 12; 33 Ahzab 33.
312 8 Enfal 41; 42 Şûra 23.
313 Kummî, I, 276-77; II, 40, 168, 248; Tabersî, IX-X, 148-50; XVI, 158; XXI-XXII, 137-39; XXV, 51.
314 Tabersî, XXV, 51.

dışındaki müfessirler, Ehl-i Beyt içerisine Peygamber hanımlarını katmışlardır.[315] Mâturîdî, Şia'nın yaptığı indirgemeciliği reddederek ayetin bütünlük içinde ele alınması gerektiğini vurgular. Zira onun da işaret ettiği gibi onlar, ayeti ikiye bölerek birinci bölümün Peygamber hanımları, ikinci bölümün ise Ehl-i Beyt hakkında indiğini savunmakla ayeti bölmüşler ve Arapçanın yapısına uymayan dil hatası işlemişlerdir. Böylece Peygamber hanımlarını çerçevenin dışına çıkarmışlardır. Halbuki ayetin tümündeki müennes ve müzekker zamirler Ehl-i Beyt'e işaret eder. Dolayısıyla bu hatalara düşmeden ayet bütünlük içinde ve dil kurallarına uygun olarak incelediğinde Peygamber hanımlarının da Ehl-i Beyt kavramına dahil olduğu anlaşılacaktır.[316]

Şiî müfessirler, Kur'an kavramlarına yükledikleri özgün anlamlar ve bazı ayetlere ilişkin yaptıkları yorumlardan hareketle Ehl-i Beyt ve imam(lar) inancını sembollerle çevrili ve mitolojik bir anlam yumağı haline getirmişlerdir. Önce bu düşünce biçimindeki mitolojik çerçeveyi ele alalım: Allah, varlıkları yaratmaya başlarken en önce Ehl-i Beyt'i yaratmıştır, fakat bu insanların sahip olmadığı bir bilgidir (25 Furkan 23).[317] Ehl-i Beyt'in yaratıldığı madde ise *illiyyûn*un en üst tabakasından alınmadır. Şia'nın kalpleri de aynı maddeden, bedenleri ise başka şeyden yaratılmıştır.[318] Tarihin başlangıcında cereyan eden olaylardan birisi de Allah'ın Adem'e Ehl-i Beyt'in isimlerini öğretmesidir. Bu isimlerin değerinin farkında olan Adem, hata yaptığında onların hakkı için af dilemiş Allah da onu affetmiştir.[319] Hz. Ali hakkındaki ayrıntılı bilgilere göre Allah onu annesinin karnında yarattığı zaman sağ pazusuna "*Rabbinin sözü, doğruluk ve adalet ile tamamlanmıştır. Onun sözlerini değiştirecek kimse yoktur.*"[320] ayetini yazmıştır.[321] Fatıma da Rasulullah'ın İsra gecesi semada yediği Tûba ağacının meyvesinden olmadır.[322] Hüseyin'e annesi hamile kaldığında da Allah, Rasulullah'a imametin kıyamete kadar Ehl-i Beyt'te olaca-

315 Huvvârî, III, 368; Zemahşerî, III, 538; Mâturîdî, vr. 584a.
316 Mâturîdî, vr. 584a.
317 Hâirî, *Dâiretu'l-Meârifi'ş-Şî'atu'l-'Âmme*, 31-32.
318 Kummî, II, 405.
319 Tabersî, I, 454. Bu iddianın eleştirisi için bk.: Gımârî, *Bideu't-Tefâsîr*, 14.
320 5 Enam 115.
321 Kummî, I, 221. Kummî, aynı yerde dinen ve aklen kabul edilemeyecek başka bir rivayete daha yer veriyor.
322 Kummî, I, 366, 402; Tabersî, XIII, 172.

ğını müjdelemiş, onların başına gelecekleri ve daha bir çok hadiseyi bildirmiştir.[323] Âl-i Muhammed'in rahmi Arş'a tutunmuştur ve o şöyle der: 'Allahım! Bana yaklaşanı koru, benden ayrılanı ayır.'[324] Arşı taşıyan[325] sekiz kişiden sonrakiler; 'Muhammed, Ali, Hasan ve Hüseyin'dir'.[326] Hüseyin öldüğünde sema kırk gün ağlamıştır.[327] Şiî düşünce, *Ehl-i Beyt*'te durmamış, zamanın imamına da metafizik bir konum ve bir çok üstün vasıf yüklemiştir. Mesela; Allah, imamların kalplerini kendi iradesi için mekan yapar ve böylece 'O bir şey istediğinde onlar da isterler' (81 Tekvir 29).[328] Kehf Suresi 82. ayette bahsedilen hazine, "altından bir levha olup üzerinde besmele ve kelime-i şehadetin yanında 'imamlar Allah'ın delilleridir' diye yazıyordu."[329] Nihayet melekler ve Ruhu'l-Kuds, Kadir Gecesi zamanın imamına gelir ve işlerden planlananları ona bildirir. İmam, o gece sabaha kadar selamlanır.[330] Bu kısa bilgiler yanında Ehl-i Beyt'in ilginç bir mirasçı oluş hikayesi vardır: Hz. Yusuf'un giydiği gömlek, cennetten İbrahim'e gelmiş ve onu ateşten korumuştur. Sonra ondan Yusuf'a kadar gelmiştir. Ondan sonra bu gömleğin mirasçıları Ehl-i Beyt olmuştur.[331] Bu tasavvura göre Ehl-i Beyt ve bu soydan gelen imamlar son derece üstün bir konuma yerleştirilmiştir. Çağdaş bir araştırmacı bu tasavvuru şöyle açıklar:

> Şiî akidesi Hz. Muhammed'in de mensup olduğu Haşimilerin tabiatüstü güçlere sahip olduğu inancını da barındırmaktadır; bu güçler de Hz. Muhammed'de tezahür eden ve sonraki nesillerde miras kalan veya aktarılan güçlerdir. Bu, modern toplumsal terimlerle karizmatik

323 Kummî, II, 272.
324 Kummî, I, 364-65.
325 69 Hakka 17.
326 Kummî, II, 371. Öncekiler; Nuh, İbrahim Musa ve İsa'dır.
327 Tabersî, XXV, 113. Bu rivayet Süddî'ye (ö. 128/) de atfedilmiştir. Taberî'nin aktardığına göre Süddî, "Hüseyin b. Ali öldürüldüğünde sema ağladı, onun ağlaması kızıllığıdır." demiştir (Taberî, *Tefsir*, XXV, 121). Ancak Süddî'nin tefsirini tahkik eden M. Ata Yunus, bu rivayetin onun adına uydurulmuş olduğunu, Süddî'nin yorumlarında bu rivayetin dışında Şiî eğilim taşıyan bir açıklamasını tespit edemediğini açıklamaktadır: (İsmail b. Abdurrahman es-Süddî el-Kebîr, *Tefsîru's-Süddî el-Kebîr* (Mukaddime), tah.: Muhammet Ata Yunus), Kahire 1993, 30.) Huvvârî (Huvvârî, IV, 130) ise semanın ölen her mümin için kırk gün ağladığını söyleyerek kapsamı genişletir.
328 Kummî, II, 402.
329 Kummî, II, 14; Tabersî, XV-XVI, 195.
330 Kummî, II, 264, 432.
331 Kummî, I, 355-56. Tabersî ve Zemahşerî de rivayetin gömleğin Yusuf a gelişinin anlatıldığı kısmına kadar yer verirler: Tabersî, XIII, 115; Zemahşerî, II, 503.

> lidere olan inanç olarak tarif edilebilir. Gerçek karizmatik liderler -ilki Hz. Ali, sonra oğulları Hasan ve Hüseyin- siyasî faaliyetlerinde başarılı olmaktan çok uzaktırlar...[332]

Kummî'ye göre Ehl-i Beyt Allah katında özel korumaya alınmıştır. Bu nedenle, Yahudiler hakkında indiğini bütün müfessirlerin kabul ettiği uzun bir ayetin (5 Maide 64) sadece, "*Ne zaman savaş için bir ateş yakmışlarsa Allah onu söndürmüştür.*" kısmını bağlamından ve lafzi bütünlüğünden koparak, "Al-i Muhammed'in helaki için zorbalardan biri bu işe her kalkıştığında Allah ona engel olur."[333] şeklinde yorumlamıştır. Tabersî, bu yorumunda ona katılmamıştır.

Tefsirlere kadar girmiş ve kısmen İsrailiyat kısmen doğu mitolojik ve gizemli yaratılış telakkilerini andıran bu tür açıklamaların İslâm kozmoloji ve ilk yaratılış telakkileriyle uyuşmadığı kesindir. İdeolojik inanç, onların kadrini yükseltme uğruna gizemli hikayeleri inanca yamamaya kadar gitmiştir. Bütün bunlar, Hz. Ali'nin ve Ehl-i Beyt'in diğer üyeleri ile imamların beşeri vasıflarından soyularak tarihin ve mekanın dışında metafizik güçleri ve konumları olan birer varlık haline getirilmeye çalışıldığını gösterir. Halbuki onların, Allah'ın yarattığı varlıklar olarak böylesi niteliklere sahip olmaları imkansızdır, insan doğasına ve tevhide de aykırıdır. Tarihin dışında ve varlığın üstünde, zaman ve mekandan müteal olan sadece Allah'tır.

Şiî tefsir geleneğindeki bir diğer özgün eğilim de Ehl-i Beyt ve imamlar için sembolik yorumlara gitmiş olmalarıdır. Kur'an'ın mübhematı bu sembolik yorumlar için münbit lafızlardır ve bu ilişkilendirme kolay bir yoldur. Şiî tefsir nosyonu mübhematı ya Ehl-i Beyt'e indirgemiş (*tahsîs*) ya da genelleştirmiştir (*umûm*). Örneklerden bazıları şunlardır: Ali *tezkire* (69 Hakka 12), Ali ve Fatıma *bahreyn*, Hasan Hüseyin *lü'lü'* ve *mercân* (55 Rahman 19-22);[334] Ehl-i Beyt ve onların arasından çıkan imamlar şu sıfatlarla anılmışlardır: *nûr* (Maide 15); *hâd* (13 Rad 7); *âyât* (7 Araf 9); *velîce* (Tevbe 16); *'alâmât* (16 Nahl 16); *kasrun meşîd* (22 Hac 45); *es-sekelân* (55 Rahman 27, 31, 78); *eş-şef'u-el-vetr* (89 Fecr 3); *lisân-şefeteyn* (90 Beled 9); *tîn-zeytûn-tûr-i sîn-beledi'l-*

332 Watt, *İslam Nedir*, 159.
333 Kummî, I, 178.
334 Kummî, II, 322-23; Tabersî, XXVII, 90-91; XXIX, 43.

emîn-eddîn (95 Tin 4-14); *ni'met* (102 Tekasür 8); *kelime/kelimât* (2 Bakara 124; 5 Maide 13; 10 Yunus 64; 43 Zuhruf 28);[335] *mâun* (67 Mülk 30).[336] Bu örneklere benzer şekilde sıfat bildiren ve kimin kastedildiği açıklanmayan bir çok ayet[337] de bu çerçevede değerlendirilmiştir.[338]

Ehl-i Beyt'in Kur'an'la isbatı için başvurulan diğer bir yöntem de lafızların şeklini değiştirme girişimidir. Kummî, bu amaçla, üzerinde ittifak olan bazı lafızları değiştirmeyi denemiştir. Bunun örneği Saffat Suresi 130. ayetteki *ilyâsîn* kelimesi ile ilgilidir. Ona göre bu kelimenin aslı *âli yâsîn* şeklindedir. *Yâsîn*, 'Muhammed', *âl* de 'ehl ve aile' demek olduğuna göre bu kelime *Âl-i Muhammed* (Ehl-i Beyt) demektir.[339] Bu kelimenin, Süryanice dahil, etimolojisi üzerinde geniş açılamalarda bulunan Zemahşeri Şiî yoruma yakın olabilecek bir açıklamaya asla yer vermez.[340] Bu anormal yorumun yanında kavramlara özel ve öznel anlam yükleme yöntemi hafif kalmaktadır. Bu cümleden olmak üzere *nücûm* (7 Araf 97),[341] *er-râsihûne fi'l-'ilm* (3 Ali İmran 7)[342] gibi bazı ifadelerin Ehl-i Beyt anlamına geldiği ya da onlara işaret ettiği kabul edilmiştir.

Ehl-i Beyt'in faziletine dair Kur'an'da bir çok ayet ve kavram vardır. Anakronik yorum yöntemi yanında Kur'an'ın genel (*âmm/umûm*) ifadeleri özele (*hâss/husûs*) indirgenerek bir çok kavram Ehl-i Beyt'i anlatır olmuştur. *Mukarrebûn*,[343] *ulû'n-nuhâ* (akıl sahipleri)[344] bunlardan bazılarıdır.[345] Tabersî bu kavramın

335 Kummî, I, 172, 230, 283, 385; II, 59-60, 247, 323, 417, 420, 429, 441; Tabersî, I, 454; XXV, 79-80; XXX, 128, 223-24; Ebu Halef el-Eşarî el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, 30-31.
336 Kummî, I, 172; II, 365.
337 6 Enam 95; 7 Araf 205; 9 Tevbe 111-112, 119; 10 Yunus 101; 11 Hud 18; 12 Yusuf 108; 13 Rad 36; 22 Hac 52; 29 Ankebut 43, 47, 49; 37 Saffat 164; 52 Tur 21; 57 Hadid 22-23.
338 Kummî, I, 218, 230, 253, 306-307, 321, 326, 359, 361; 367; II, 35, 60, 127-28, 201, 309, 331-32; Tabersî, X-XI, 148-49, 159; XVI, 128; IXX-XX, 236-37; 370.
339 Kummî, II, 199.
340 Zemahşerî, IV, 60.
341 Kummî, I, 547; Tabersî, VII-VIII, 142.
342 Kummî, I, 105; II, 455; Tabersî, III-IV, 16-17.
343 83 Mutaffifîn 28.
344 20 Taha 54, 128.
345 Kummî, II, 34, 405. Diğer ayetler şunlardır: 2 Bakara 3; 4 Nisa 41; Enam 19, 26; 33 Ahzab 23 (Kummî, I, 82-87, 147, 203; II, 164; Tabersî, VII-VIII, 25; XXI-XXII, 124).

'Allah'ın kendilerine yasakladığı haramlardan kaçan ve durumlarını düşünen' bütün akıl sahipleri olduğunu bildirerek daha makul yolu seçmiştir.[346]

b. Ricat, Mehdi ve Takiyye Düşüncesi

Şiî tefsirlere özgü yorumlardan birisi de Ehl-i Beyt'ten çıkacak olan mehdiye (*el-mehdî* veya *el-kâim*) ilişkindir. Bu izahlara baktığımızda onların altında yatan ana saikin, adil bir dünyaya kavuşma ve zulümlerin intikamının alınacağı gelecek beklentisinin yattığı anlaşılacaktır.

Allah, kitabında müminlerin mutlaka yeryüzüne hakim olacağını va'detmiştir (24 Nur 55). Şia bu va'di özel anlamda (*hâss*) almış ve bunun ancak Ehl-i Beyt'ten çıkacak olan bir mehdi eliyle olacağını kabul etmiş, hatta bunda icma etmiştir.[347] Şia'ya göre Kur'an'da bunu açıklayan bir çok argüman vardır. Onun zuhurundan itibaren bütün yapacakları önceden Kur'an tarafından bildirilmiştir. Onunla ilgili bilgiler *gayba* dahildir. Dahası onun hakkında inen ayetleri insanlar anlamamışlardır. Mesela; onun, Hüseyin'in kanını talep etmek üzere ayaklanacağını bildiren Hac Suresi 39. ayeti, Kureyş'in Rasulullah'ı Mekke'den çıkarması üzerine indiği zannedilmiştir.[348] Ne zaman ortaya çıkacağı belli olmamakla birlikte bazı bâtıni rivayetlere göre, *huruf-i mukatta'a*da, mesela; *hâ mîm 'ayn sîn kâf* (Şûra 1-2) kâimin zuhur edeceği seneye işarettir.[349] Mehdi hurûc ettiğinde, onun sesi semadan gelecek, üçyüz on kişilik ashabı ve Allah'ın yardımı ile Muhammed'in dinini tamamlayacak, bâtılı ve zulmü kaldıracak, yeryüzünde hiçbir müşrik bırakmayacak ve nihayet İslâm'dan başka din kalmayacaktır (22 Hac 76-77). "*Yeryüzünde fitne kalmayıncaya kadar savaşın.*"[350] ayetinin (ve 9 Tevbe 33, 48

346 Tabersî, XVI, 108, 155.
347 Tabersî, IXX-XX, 68-69.
348 Kummî, II, 59.
349 Kummî, II, 240.
*Huruf-i mukatta'a*dan sayısal bir takım işaretler çıkarılmasına *hurufilik* denir. Bilmen (*Büyük Tefsir Tarihi*, I, 161), Şia'nın yukarıda verdiğimiz görüşünün yanlış olduğunu, çünkü, onların Ehl-i heva olduklarına değinse de bu yorumu sadece Şiî ulema çıkarmamıştır. Suyûtî'den (*İtkân*, II, 238) öğrendiğimize göre *hâ mîm 'ayn sîn kâf*dan başka siyasal işaretler de çıkarılmıştır: *hâ* Ali-Muaviye harbine; *mîm* Mervaniyye, *'ayn* Abbasi ve *sîn* Süfyaniyye iktidarlarına; *kâf* Mehdi'nin gelişine işarettir.
350 8 Enfal 39.

Fetih 28, 61 Saff 8-9. ayetlerinin) te'vili işte o zaman gerçekleşecektir.[351] Kummî, mehdiye yüklediği büyük fonksiyonu, "Mehdi bütün peygamberler, Muhammed ve Kur'an'dan evladır. Ona ilk beyat eden Cebrail olacak, ardından 313 kişi ona biat edecektir."[352] şeklindeki rivayeti aktararak ispat etmek ister. Bununla ilgili ayetler ise Bakara 148, Hud 8, Neml 62 dir.

Enfal Suresi 39. ayetini Şia dışında mehdi ile ilişkilendiren olmamıştır. Mâturîdî, diğer iki ayeti (9 Tevbe 33, 48 Fetih 28) epistemolojik olarak İslâm'ın öteki dinlere üstünlüğünün delillerle olacağına yorar[353] ki bunun tarihi ve sosyal şartlara daha uygun ve gerçekçi bir yorum olduğunu söyleyebiliriz. Gene de o Huvvârî gibi, her iki ayetteki ilahi vadin Hz. İsa'nın geleceğine ihtimal olabileceğine işaret eder.[354] Zemahşerî, vahyi hakikatlerin ihtimaliyet ifade etmediği anlayışı ile Allah'ın bu ayetlerdeki vadini zaten gerçekleştirdiğini ve İslâm'ın yüce ve aziz olduğunu, dolayısıyla Hz. İsa'nın veya bir mehdinin gelmesini beklemeye gerek kalmadığını savunur.[355] Üstelik bu savunusunu yeminle teyid eder.[356]

Kummî, burada da anakronik inzal anlayışına (*mâ te'vîluhu b'ade tenzîlihî*) başvurarak, bu ayetlerin gelecekte çıkacak olan mehdi (*el-kâim*) hakkında indiğini iddia eder. Tabersî'den farklı olarak o, mehdinin zulüm ve fitne ile eziyetle dolu yeryüzünde adaleti hakim kılacağını söyler.[357] O, mehdinin gelişine yorduğu ayetler (21 Enbiya 11-15) vesilesiyle Emevilerle bir kez daha hesaplaşır. Şöyle ki, Kaim'in gelişine kadar, Ehl-i Beyt'in düşmanlarına mühlet verilecektir (Hud Suresi 8),[358] onlar da zamana göre Rasulullah'a, Fatıma'ya veya diğerlerine tuzak kurarlar. Fakat "Kaim'in geleceğini hisseden Beni Ümeyye, Rum'a sığınır. O da onları oradan çıkarır ve biriktirdikleri hazineleri ister. Onlar da 'Vay başımıza gelenlere, gerçekten biz zalim insanlarmışız'[359]

351 Kummî, I, 324, 369; II, 38, 105, 126, 180, 250-51, 303, 318-19, 374; Tabersî, IX-X, 147, X-XI, 51; XI-XII, 119; XXVI, 79, XXVIII, 62.
352 Kummî, II, 180.
353 Mâturîdî, vr. 302b, 717a.
354 Huvvârî, IV, 180-84; Mâturîdî, vr. 717a..
355 Zemahşerî, II, 265, IV, 346.
356 Zemahşerî, IV, 526.
357 Kummî, I, 288, II, 292, 346.
358 Kummî, I, 324.
359 21 Enbiya 14.

derler, ama yine de kılıçtan geçirilirler." Böylece Mehdi, Beni Ümeyye ve kendini inkar eden diğerlerinden intikam alır.[360] Kur'an'daki *en-nehâru izâ tecellâ* (açılıp ağardığı vakit gündüze andolsun)[361] ifadesi, mecazi anlamda Mehdi'nin çıkıp bu bâtıl devlete galebe çalması[362] demektir. Kummî bu izah biçimine gelebilecek eleştirilerin farkında olarak, "bu ayetlerin lafızları mazi, manası müstakbeldir."[363] diyerek anakronik te'vilini aklileştirmeye çalışır.

İki müfessirin vardığı sonuçlar onların yorum psikolojisini yansıtmaktadır. Kummî'nin (ö. 307/919) yaşadığı döneme kadar Şia, gördüğü zulüm ve eziyetten kurtulma özlemini taşımaktadır. Ayrıca bunu, diğer liderler değil, ancak ve ancak ilahi desteğe sahip mehdi yapabilecektir. Tabersî ise bu psikolojiden kurtulmuş ve Ehl-i Beyt'ten gelecek mehdi şartıyla beraber nispeten bütün ümmete hitap eden bir söylemi tercih etmiştir. Tabersî kendi zamanından bakarak, "Ehli beytin yeryüzünde mutlaka hakim olacağı inancı geçmişte gerçekleşmedi, ama beklenmektedir. Çünkü Allah va'dinden dönmez."[364] diyerek gelebilecek muhtemel itirazların önüne geçmeyi arzu etmiş olmalıdır.

Mehdi telakkisi ile ilgili değerlendirilebilecek bir konu da *ricat* (geri dönüş)tir. Tabersî, Bakara Suresi 55-56. ayetlerini ricatın delili kabul ederken,[365] Neml Suresi 83-84. ayetlerdeki *âyât* kavramını sembolik olarak ricata yoran 'bazı İmamiye taraftarlarının görüşü'[366]nü kabule yanaşmaz.[367] Kummî kendisinden beklenilebileceği gibi konuya uygun gelebilecek bir çok ayeti ricata delil saymıştır.[368] Ricatın kabul edilme nedeni, imama manevi yardım sağlanacağı ümididir (3 Ali İmran 81; 7 Araf 172).[369]

Son olarak özellikle siyasî konjönktürün Şia'yı yeni arayışlara ittiğini belirtelim. Bunlardan birisi de zor zamanlarda özellikle

360 Kummî, II, 43, 412.
361 92 Leyl 2.
362 Kummî, II, 425.
363 Kummî, II, 43.
364 Tabersî, IXX-XX, 69.
365 Tabersî, I, 257.
366 Kummî, II, 106-107.
367 Tabersî, IXX-XX, 251-52.
368 Kummî, I, 24, 165, 287, 312-13, 385, 387; II, 50, 102, 123-24, 227, 256, 384.
369 Kummî, I, 114, 248.

inanç bakımında gerçek kimliğini saklama (*takiyye*)dır. Bu bir akide konusu olmaktan çok dinî ve ahlaki bir davranış sorunu olarak görülebilir. Kur'an'da maruz kaldıkları sıkıntılar nedeniyle imanlarını gizleyen ya da küfre zorlananlar gibi mümin-kafir ilişkilerinin zor zamanlarından bahsedilir.[370] Tabersî, bu ayetlerin hepsini ve Fussilet 34, Enam 93. ayetleri takiyyenin cevazına delil kabul etmiştir. O, Mutezile imamı Cübbâî'nin Enam Suresi 68. ayete dayanarak takiyyenin bâtıl olduğunu ileri sürmesine kızmış ve bilgiye dayalı oldukça takiyyenin caiz olduğunu savunmuş ve bilakis Cübbâî'nin sözünün bâtıl olduğunu söylemiştir.[371] Takiyyenin önemini Ebu Abdullah'ın (Cafer es-Sadık) şu sözü yeterince vurgular: "Takiyye, dinim ve ecdadımın dinindendir. Takiyyesi olmayanın dini yoktur."[372] Şia'nın takiyyeye cevaz vermesini gerektiren olaylar bir olgu olarak tarihin her devrinde tekrar edebilecek türden olaylardır. Nitekim onların da dikkat çektikleri gibi Mekke'de bir çok Müslüman maddi ve manevi sıkıntılara maruz kalmıştır. Daha sonraları Emevi ve Abbasi devrinde de Müslümanlar kendi dinlerinden olup özellikle siyasî muhalif oldukları için, zulüm görmüşlerdir. Şiî müntesipler böylesi bir konumda kurtuluş için mehdi itikadını önemsemişler, bunun yanında aktüel sıkıntılara pratik çözüm mahiyetinde takiyye yöntemini geliştirmişlerdir. Yapılan açıklamalardan[373] bu yöntemin tarihin her devrinde ve her yerde uygulanabilecek bir yöntem olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.

c. Kur'an'ın Tahrif Edildiği İddiası

Kur'an'ın Hz. Peygamber'e yirmi yılı aşkın zaman zarfında indirildiğinin kesin olması kadar günümüze değin muhkem bir şekilde geldiği de kesindir. Bu, ulema için bir takım tahlillere konu olsa da Müslüman bilinç için tarihsel bir gerçeklik olmaktan önce bir inanç meselesidir. Kutsal bir kitap olması bakımından bu telakki doğaldır. Eğer o bir tarih kitabı, bir söylev veya bir yazıt olsaydı böyle bir yargıda bulunmayabilirdik. Kur'an'ın mevsukiyetine ilişkin bahsettiğimiz bu algı, ayetler tarafından da desteklenmektedir. Örneğin; "*Zikri biz indirdik ve yine biz koru-*

370 3 Ali İmran 28; 6 Enam 68; 16 Nahl 106-108; 40 Mümin 28.
371 Tabersî, VII-VIII, 95.
372 Tabersî, XIII-XXIV, 194.
373 Kummî, I, 183; Tabersî, III-IV, 55-56; XIII-XXIV, 194; XXV, 22.

yacağız." (15 Hicr 9) ayeti bunlardan biridir. Ayet, "Kur'an'ın artırılamayacağı, eksiltilemeyeceği, değiştirilemeyeceği ve bozulamayacağını"[374] ifade eder. Bir başkası şudur: "*Onun toplanması ve okutulması bize aittir.*" (75 Kıyamet 17).

İdeolojik Şiî mezhepçiliğinin aşırı uçları, Kur'an'ın mevsukiyeti hakkında farklı iddialar ileri sürmüştür. Buna göre, ikinci ayette bahsedilen Kur'an'ın toplanması ve okunması Âl-i Muhammed'in vazifesi olup[375] bu görev Hz. Ali tarafından yerine getirilmiştir.[376] Aynı konuyla ilgili olarak çok daha aşırı bir iddia ileri sürülmüştür. Güya Hz. Ali ve Ehl-i Beyt ile ilgili bir çok ifade ayetlerden çıkarılmıştır. İlk olarak bazı ayetlerdeki *fî 'aliyyin,*[377] *âli muhammed, liâli muhammedin hakkahum* ve *âle muhammedin hakkahum*[378] ifadeleri Kur'an'dan çıkarılmıştır.[379] Bu işlemin Ehl-i Beyt'in düşmanları tarafından yapıldığını söylemeye gerek bile yoktur. Kummî, kendi tefsir usûlünde, tahrif olduğunu iddia ettiği ayetler için 'Tahrif Edilmiş Ayetler (*mâ huve muharrefun*)'[380] kaidesini koymuştur. Kummî ile birlikte ilk dönem (H III-IV. yy.) Şiî müfessirler (Furat b. Furat İbrahim el-Kufî, Ebu'n-Nadr Muhammed b. Mesud el-Ayyâşî, Muhammed b. İbrahim b. Cafer en-Numânî) söz konusu tahrifleri orijinal şekline kavuşturmak için, kendilerince, düzeltmeler yapmışlardır.[381]

Kur'an'ın mevsukiyetine dair en uç iddiayı, aşırı Şiî grubu Gurabiye ileri sürmüştür. Onlara göre 'Ali, Muhammed'e karganın kargaya benzediği gibi benziyordu. Bu yüzden vahyi Ali'ye getiren Cebrail yanılarak Muhammed'e götürdü'.[382] Böyle bir

374 Kadı, *Tenzîh*, 214.
375 Kummî, II, 388.
376 İlgili rivayetler ve açıklamalar için bk.: Kummî, II, 455.
377 4 Nisa 166; 5 Maide 1, 67; 16 Nahl 24; 47 Muhammed 2, 3, 9, 11.
378 2 Bakara 59; 3 Ali İmran 33; 4 Nisa 168; 6 Enam 93; 7 Araf 33; 168; 18 Kehf 29; 25 Furkan 8; 26 Şuara 227; 42 Şûra 8, 21-22, 44-45; 43 Zuhruf 39; 45 Casiye 28; 51 Zariyat 59; 52 Tur 47.
379 Kummî, I, 23, 59, 108, 166, 168, 170, 385; II, 9, 88, 101, 217-18; 260, 270, 277-78, 307, 310.
380 Kummî, I, 23.
381 Meir M. Bar-asher, "İmamiye Şiasının Kıraat Farklılıkları ve Kur'an'a İlaveleri", çev. Ö. Kara-M. Dağ, *EKEV Dergisi*, C. 1, S. 3, Kasım 1998, 208-209. Bar-asher, makalesinde örneklerini verdiğimiz tahrif iddialarını Şiî doktrinine uygun şekle sokmak için yapılan düzenlemeleri derli toplu olarak değerlendirmiştir. Bunlara Şiî ulemanın onayladığı kıraat farklarını da ilave etmiştir.
382 İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadîs*, 70.

iddianın bilimsel açıdan tartışmaya değecek bir tarafı olmadığı düşüncesiyle sadece işaret etmekle yetiniyoruz. Kummî'nin tahrif iddiasının ise teorik olarak doğrulansa bile pratikte ispat edilmesi mümkün değildir, tarihsel gerçeklerle ters düştüğü açıktır.[383] Bütün bu yorumları Ehl-i Beyt özlemiyle yaşayan fanatizmin izleri olarak değerlendirmekten kendimizi alamıyoruz.

Şiî tefsirin sistematiğini tamamladığı son dönemlerde ortak bir kanaatin oluştuğu görülmektedir. Zira Şiî müfessir Tabersî tahrif iddiasına katılmaz.[384] Bu konuyla ilgili onun en uç açıklaması, sadece Ali İmran 33. ayetinin 'bir kıraate göre *ehle'l-beyti âli muhammedin 'ale'l-'alemîn* şeklinde' olduğu ve Muhammed Suresi 9. ayetin yorumu sadedinde Ebu Cafer'den aktardığı, "Bazı kimseler, Allah'ın Ali hakkında indirdiğini kerih gördüler."[385] sözüdür. Ama Ali hakkında indirilenin ne olduğunu açıklamaz. Muhtemelen Ali'nin sıfatları ve nass ile tayini hakkındaki ayetlere atıfta bulunmaktadır.

Sonuç olarak, Ehl-i Beyt ideolojisi, özünde mezhebî ve grupçu bir maya, görünüşünde de bir soy adına bütün diğer dindaşlarının üstüne çıkma çabası taşımaktadır. İlginç olan Ehl-i Beyt'in Arab oluşuna tefsirlerde gönderme yapılmayıp, hadisler aracılığıyla Farslılara bağlanmasıdır. Belki bu yüzden olsa gerek Ehl-i Beyt'in yaratılışı insanlığın genel yaratılış kavramından ayrılmıştır. Şiî anlayışta, kökeninde mezhebî ideoloji ağırlıkta iken zamanla İslâm'ın üstünlüğü anlayışı ağırlık kazanmıştır. Bu dönüşümün izleri Tabersî'de görülebilir. Konu bu aşamaya gelmişken adı geçen iki Şiî müfessir arasındaki ayrılık noktalarına bir göz atalım.

1. Tabersî ile Kummî arasında yapılacak bir karşılaştırmada önemli bazı farklar görülür. Her şeyden önce Tabersî güçlü bir müfessirdir. Ondaki dil, fıkhî ve kelamî izahlar Kummî'de çok azdır. Tabersî, Kur'an'ı bütün Müslüman-

383 Kur'an'ın tahrif olduğu düşüncesine sünni kanattan gelen sert tepkilerden birisi İ. İlahi Zahir tarafından dile getirilmiştir. Bk.: Zahir, *Şia'nın Kur'an, İmamet ve Takiyye Anlayışı*, 72, 68-139. Kur'an'da tahrif iddialarının geniş bir değerlendirmesi için bk.: Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 425-49; Şaban Karataş, *Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, 81-226.

384 Tabersî, I, 15 (Mukaddime).

385 Tabersî, III-IV, 62; XXVI, 32.

lara hitap eder tarzda yorumlar. Şüphesiz o bir Şiî'dir, ama daha itidallidir. İlk dönem olaylarına nispeten soğukkanlı yaklaşır. Kummî, her fırsatta Muaviye ve Beni Ümeyye'nin ismini anmaktan çekinmezken Tabersî bu isimleri anmak bile istemez.

2. Tabersî'nin Kummî'nin yorumlarına katılmadığı yerlerden bazı örnekler şunlardır: Fatiha 7, Bakara 2, 59, 143; Ali İmran 68; Nisa 41, 50-51, 137-39; Maide 64; Enam 39, 94; Enfal 55, İbrahim 1, 18; Nahl 25; Taha 54, 108, 128, Furkan 27-29; Ankebut 69; Hac 45, 55-57; Nur 39-40; Ahzab 72; Furkan 8; Fatır 10; 43 Zuhruf 62; 47 Muhammed 25; 58 Mücadele 7; 69 Hakka 17, 51; Kadir 3-5.
3. Kummî *Âl-i Muhammed*, Tabersî de *Ehlü'l-beyt* tabirini kullanmayı yeğler.
4. Her ikisinin de Ehl-i Beyt'ten birincil kaynakları İmam Cafer es-Sadık (Ebu Abdullah) ve Ebu Cafer'dir.

IV. 'KENDİ'Nİ ve 'ÖTEKİ'Nİ TANIMLAMADA KUR'AN'A DAYANMA

Çağdaş sosyal-psikolojinin ve yorumbilimin kullandığı *kendi* (*self*) ve *öteki* (*other*) kavramları, siyasal bir içeriğe de sahiptir. Bu kapsamdan yararlanarak siyasal tefsirin bu açıdan değerlendirmesini yapmak istedik. 'Kendi'ni ve 'öteki'ni tanımlama, sadece bireyle sınırlı değildir. Bireylerin oluşturduğu bir grup da birey gibi bir şahsiyet oluşturması bakımından 'kendi'ni ve karşıtı olarak 'öteki'ni de tanımlayabilir, hatta bunu yapmak zorundadır. Zira kendini tanımlama ideolojik olup meşruiyet ve varoluşla ilgilidir. İdeolojiktir, çünkü kendini farklı ve 'en iyi' olarak kabul eder. Bu durum, zincirleme olarak kendini 'tek meşru' ya da 'en meşru' görmeye götürür. Belirtilen iki temel, kendi varoluşunu koruma ve sürdürmenin de gerekçeleridir. Bu da varoluşunun temel dayanakları ve entelektüel esaslarını oluşturma zorunluluğu doğurur. Bu üç esasa göre kendini kurgulayan birey ya da grup, ötekini yaratmayı ister, ya da olgusal olarak bu ikisi birbirini doğurur. Böylece kendinde olan özelliklerin tersi ötekinde ortaya çıkar ya da çıkarılmaya çalışılır. Bir toplumun

ideolojik eğilimleri 'kendi' ve 'öteki' karşıtlığının boyutlarını tespit etmekle ortaya çıkarılabilir.

İlk asırlarda İslâm toplumunda var olan gruplar hem kendini hem de ötekini tespit ederek tanımlamaya çalışmıştır. Buna göre var olan grupların bazen bir bazen birden fazla 'öteki'si olduğunu görürüz.[386] Bir grup eksen alındığında ötekinin ideolojisini ve meşruiyet iddiasının dayanaklarını az çok tespit edebiliriz. Birinci bölümde mezheplerin tefsir nosyonlarını analiz ederken bu mevzuya da değinmiştik. Aslında baştan beri bahsedilenler, İslâm toplumundaki tarafların kendini ve ötekini tanımlamanın erken tarihine bir bakıştır. Biz, yine de, her iki açıyı esas alarak daha önceden belirlediğimiz gibi ana akımların 'iddiaları'nı daha yakından değerlendireceğiz. 'İddialar' demeyi tercih ettik, zira bu iki konuda lehte ve aleyhte ileri sürülen bütün deliller özneldir. Zira Kur'an özellikle ideolojik bir taraf seçerek inmemiştir. Buna karşın kendi ve ötekinin varlığı, bölünmüşlüğü ve karşıtlığı ifade eder. Bu ise Kur'an'a asla onaylatılamayacak bir durumdur. Toplumsal bölünmüşlük, Kur'an'ın mücadele ettiği bir şeydir ve o, bu bölünmüşlüğü, dinin tek olması ve *ümmet* kavramı ve birlik çağrısıyla[387] aşmaya çalışmıştır. Ancak bu, ideal ve nass düzeyinde kalmış, dinde ihtilafın haram olduğu açıkça itiraf edilmesine[388] rağmen, ümmet bilinci kısa zamanda 'kendi' ve 'öteki' karşıtlığı ideolojisine dönüşmüş ve zaman zaman kaotik ve dramatik durumlara kadar varmış, Kur'an da bu ideolojik okuma biçiminin en başat malzemesi yapılmıştır.

A. 'Kendi'ni Tanımlamada Kur'an'a Müracaat Edilmesi

Toplumda var olan taraflardan birisi kendi meşruiyetini ve varoluşsal gerçekliğini Kur'an'da aramaya kalktığı zaman aslında en sağlam delile dayandığının farkındadır. Diğer bir ifadeyle Kur'an'a dayanmayan bir iddianın yaşama şansının olmadığının bilincindedir. Bu şekilde kendini ispat eden bir kişi veya grup, taraftarlarına da psikolojik güven ve tatmin telkin etmekte ve kendi üstünlüğüne dair bir bilinç yaratmaktadır. Bu bağlılıktan dolayı bazen aşırılıklara rastlamaktayız. Öyle ki bu taraftarlık,

386 Macit, *Din-Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu*, 80.
387 Mesela 3 Ali İmran 102-107.
388 Tabersî, III-IV, 160-61.

dinin önüne geçmeye kadar varabilmektedir. İşte ideolojik aşırılığın en açık göstergesi budur. Kendini tanımlama, bir ilkeyi ya da tek bir görüşü ispat etmekten farklıdır. Burada total olarak iyi, doğru ve haklı olmanın kanıtları ayetlerden bulunmaya çalışılır. Görebildiğimiz kadarıyla hiçbir mezhep bu çabadan kendini müstağni kılamamıştır.

1. Ehl-i Sünnet ve Mutezile

İbn Teymiyye, Kur'an ayetlerinin yorumlanmasında ihtilaf sebeplerini anlatırken, bunlardan birinin de bazı kişilerin -Ehl-i Sünnet dışındaki grupları kastediyor- *önce bir görüşü benimseyip ardından Kur'an lafızlarını bu görüş doğrultusunda tefsir ettiklerini*, bunu da ya kendilerine argüman bulmak veya muarızlarının iddialarını çürütmek için yaptıklarını[389] söyler ve onlara şiddetli eleştirilerde bulunur. Bu, dogmadan metne gitmeyi tasvir eden bir açıklamadır. Bu açıklama bizim Kur'an'a dayanma dediğimiz şeyin bir başka ifadesidir.

İbn Teymiyye, burada haklı bir tepki gösterir, fakat aynı kitabının daha önceki sayfalarında, seleflerinden bazıları gibi, Fatiha Suresinin son ayetindeki *sırât-ı mustakîmin Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat* diye de yorumlanabileceğini savunur.[390] Aynı yorumu Bilmen 'hakikatın mütenevvilerinden' sayarak onaylar ve hoş karşılar.[391] Suyûti'nin de bu tür bir yoruma ses çıkarmaması[392] manidardır. Yine de kendi bağlılarını ve mezhebini Kur'an'a onaylattırma konusunda en çekimser davrananın Sünnî yorum olduğunu söyleyebiliriz. Bu kesimde, Müneyyir'in 'cennet'e varis olanlar Ehl-i sünnettir'[393] türünden yorumlara çok nadir rastlanır.

Eğer genel bir ilke konulmuşsa önce bu kuralı koyanın ona uyması gerekmez mi? *Sırât-ı müstakîm* kavramını, Ehl-i Sünnet olarak yorumlamak doğru ise aynı kavramı 'Emiri'l-müminin ve

389 İzah ve örnekler için bk.: İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fî Usûli't-Tefsîr*, 22-3. Ayrıca Akk, *Usulu't-Tefsîr ve Kavâiduhu*, 227. İbn Teymiyye'nin bu önermesi, Tertullian'ın (M 160-220) "önce inanırım, sonra açıklamaya çalışırım" önermesine çok benziyor.
390 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fî Usûli't-Tefsîr*, 8.
391 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 157.
392 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 226.
393 İbnu'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, II, 105.

onu tanımaktır' diyen Şiî yorum[394] da doğru olmalıdır. Ancak ayeti umum üzere almak ve İslâm veya 'İslâm milletinin yolu' olarak yorumlamak,[395] daha doğrudur. Bu yorum, hem Kur'an'ın gayesine uygundur, hem de daha kapsamlıdır. Böyle bir açıklama Kur'an'da 'yol' anlamına gelen *tarîk, sebîl* kavramları için de geçerlidir. Mâturîdî'nin (ö. 333/944), *es-sebîl* (Örneğin; Rad Suresi 33) kavramının mutlak olarak Allah'ın yolu (*sebîlullâh*) anlamına geldiğini ve eğer böyle olmasaydı o zaman her bir din ve mezhebin *sebîl* olarak anılabileceğini belirtmek[396] suretiyle bu tür kavramları rastgele yorumlamanın imkansızlığına işaret etmesine rağmen yine de bunun önünün alınamadığını görüyoruz. Mutezile'nin karşısında yer alarak Allah'ın celal, kudret ve yüceliğini en üst seviyede açıklayanları *el-muvahhide* ya da *ehlu't-tevhîd* olarak isimlendirir.[397] Onun burada kendi mezhebi olan Ehl-i Sünnet'i kastettiği kesindir. Her nedense o, Ehl-i Sünnet tabirini kullanmaz, buna karşın, Mutezile ve diğer mezheplerin isimlerini kullanır.

Kur'an'ın genel konteksindeki bütün insanların ontolojik eşitliği ilkesinden müminlerin inanmış olmaları hasebiyle ayrıca dinî eşitliği ilkesi çıkar. Ayrıcalığın dinî ve ahlaki vazifelerini en güzel şekilde yerine getirenler için söz konusu olabileceği de bu ilkeyi tamamlar. Genel olarak Müslüman alim ve düşünürlerin buna riayet ettiklerini biliyoruz. Ancak mezhep taassubunun zaman zaman bu genel telakkiyi yaraladığını itiraf etmeliyiz. 'Kendi'ni ve 'öteki'ni tanımlarken işte bu ihlale şahit olmaktayız. Allah'ın Hz. Nuh'a, 'inanmayan oğlunun kendinden olmadığına' dair yaptığı uyarıdan[398] yola çıkan Mutezile, Kureyş'e mensup olsa bile neseb yakınlığının din yakınlığının önüne geçemeyeceğini, her nerede olursa olsun ırkına bakılmaksızın inananların en içten dost olduklarını ilan etmiştir.[399] Burada Kureyş'e mensubiyetin kutsanmasına gizli bir eleştiri olsa da asıl vurgulanmak istenen şey, toplumsal birliğin temelinin dine dayandığıdır. Ancak Mutezile,

394 Kummî, I, 41; Tabersî, I, 59-66.
395 Huvvârî, I, 77; Mâturîdî, vr. 3b; Kadı, *Tenzîh*, 10; Zemahşerî, I, 15-16; Tabersî, I, 66.
396 Mâturîdî, vr. 371b.
397 Mâturîdî, vr. 76a, 846a.
398 11 Hud 46.
399 Zemahşerî, II, 399.

"*Sözü dinleyen ve onun en güzeline uyan.*"[400] ve "*... İnsanlar içinde bilgisi, rehberi ve aydınlatıcı kitabı olmadan Allah hakkında tartışanlar vardır.*"[401] ifadelerine dayanarak müminlerin, iyi ve efdal olanı seçmeleri gerektiğini söyler. 'İyi ve efdal olan'ın içerisine mezhepler de dahildir. Dolayısıyla "ilimle tesis edilmiş"[402] ve "en sağlamı, yapısı en kuvvetli, delil ve emaresi en açık olanını seçmek ve kendi mezhebine bağlı kalmaksızın diğerine geçmek"[403] gerekir. Onların bu tasvir ile hangi mezhebi kastettiğini sorgulamak anlamsızdır. Bu açıklamayla mezhepleşme de meşru bir zemine oturtulmak istenmiştir. Bu meşruiyetin zımnında 'benim mezhebim en sağlam ve doğru olandır' dolayısıyla 'benim mezhebime uyman gerekir' öznelliği vardır. Zemahşerî bu hakkı kendi mezhebi için tanımıştır. Ancak 'diğer mezhepler için de aynı hürriyeti tanıyabilmiş midir?' diye sorulacak olursa maalesef bunu olumlu yanıtlamak imkansızdır. 'Öteki'ni tanımlama konusunu incelerken göreceğimiz gibi, burada da bağnazlığa varan tutumunu açığa vurmuştur. Zemahşerî'nin "(cehenneme atılan insanlar) '*Keşke bize gelene kulak vermiş veya akletmiş olsaydık, şimdi yakıcı ateşe girenlerden olmazdık.' derler.*"[404] ayeti dolayımındaki şu yorumu bu tespite iyi bir örnektir:

> Bidat bir tefsire göre, ayetteki 'keşke dinleseydik' yani *Ashâbu'l-hadîs* mezhebinden ve 'keşke akletseydik' yani *Ashâbu'r-re'y* mezhebinden olsaydık demektir. Böyle bir te'vil yapılması durumunda, sanki bu ayet, bu iki mezhebin zuhurundan sonra indi, sanki diğer mezheplerin ve müctehitlerin müntesiplerini Allah tehdit etti (*va'îd*). Sanki bu iki mezhepten olanlar kesinlikle kurtulanlardandır. Halbuki kesin olarak kurtuldukları bildirilen sahabe sayısı ondur, buna on birincisi eklenmemiştir. Sanki doğru yolda olanların çoğu bu iki mezhebi duymamıştır.[405]

Zemahşerî'nin işaret ettiği yoruma biz rastlamadık.[406] O, ezeli hasmı olan hadisçilerin veya başkalarının böyle bir yorumunu duymuş olmalıdır ki bu açıklamaya yer vermiştir. Eğer böyle

400 39 Zümer 18.
401 31 Lokman 20.
402 Kadı, *Tenzîh*, 326.
403 Zemahşerî, IV, 120.
404 67 Mülk 10.
405 Zemahşerî, IV, 579.
406 Gımârî de böyle bir yorumun sahibine işaret etmemiştir: Bk.: Gımârî, *Bideu't-Tefâsîr*, 137.

yorumlamışlarsa şüphesiz, onun da işaret ettiği gibi, ayeti bu iki mezhebin tesisinden sonra inmiş olduğu (anakronik inzal anlayışı) iddiasında bulunmuşlar demektir. Zemahşerî'nin toplumsal dokunun dinsel bölünmesine karşı haklı tepkisini diğer mezheplere, örneğin Şia'ya da göstermesi gerekirdi, ancak o, bunu yapmamıştır.

Başkalarına tanınmayan hak, kendi mezhebine rahatlıkla tanınmaktadır. Zemahşerî, Ali İmran 18. ayetteki *ulu'l-ilm* kavramıyla adalet ve tevhid alimlerinin kasdedildiğini açıkladıktan sonra, 19. ayetin (*inne'd-dîne indallahi'l-islam*) başlangıç cümlesi olduğunu ve bir önceki cümleyi (18. ayet) tekid ettiğini söyler.[407] Merzûkî bu izah tarzını eleştirerek "insaflı bir şekilde bakılırsa *ulu'l-ilm* kavramına Ehl-i Sünnet ve'l-cemaatın da dahil olacağını"[408] söyler. Bu gramatik açıklamada anormal bir durum yoktur. Sünnî müfessirler de bunu kabul ederler.[409] Farklılık şudur: Ehl-i Sünnet 'bir önceki cümle' ile 18. ayetin son kısmını (*lâ ilahe illâ...*), Zemahşerî ise ayetin tamamını kastetmektedir. Burada da anormal bir şey olmadığı düşünülebilir. Ancak onun kendi din anlayışını ideolojik olarak açıklayabilmesi için bunu yapmak zorundadır. Böylece 18. ayetin birinci kısmı *adaleti*, ikinci kısmı ise *tevhidi* vurguladığı için *dîn* (*dînu'l-islâm* ya da *dînu'l-lâh*), tevhid ve adaletten müteşekkil iken[410] Sünnî açıklamaya göre *dîn*, sadece tevhidden ibarettir.[411] İşte bu açıklamalar, mezhebî/ideolojik ilkelerin din anlayışını nasıl etkilediğinin, bunu isbat için de ayet izahlarında gramerden nasıl yararlanıldığının açık örneklerinden biridir.[412] Zemahşerî burada da durmayarak, Allah'ın görülmesi gibi teşbihe götüren şeyleri ya da cebrî düşünceyi kabul edenlerin Allah'ın dini olan İslâm dininden olamayacaklarını çekinmeden söyler. İbnu'l-Müneyyir ve Merzûkî ise Zemahşerî'nin bu açıklamaları ile Ehl-i Sünnet'i hedef aldığını

407 Zemahşerî, I, 345.

408 Merzûkî, *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Keşşâf*, I, 344.

409 Mâturîdî, vr. 74a; el-Kâdî Nâsıruddin Ebi Said Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (*Kitâbu Mecmû'atun mine't-Tefâsîr* içinde), İstanbul 1320, I, 472; Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl* (*Kitâbu Mecmû'atun mine't-Tefâsîr* içinde), I, 472.

410 Zemahşerî, I, 345.

411 Mâturîdî, vr. 74b; *Kitâbu Mecmû'atun mine't-Tefâsîr*, I, 472.

412 Zemahşerî'nin tefsirinde bu örnekler sıkça rastlamak mümkündür. Bir başka örnek için bk.: *Keşşâf*, IV, 52, 772 (genel bir tartışmaya ait).

ifade ederek bunları aşırı taassubun eseri sayarlar.[413] Benzer bir durum Al-i İmran Suresi 23-24. ayetlerin izahını yaparken Zemahşerî'nin Ehl-i Sünnet'e yönelik salvosunda bir daha görülür. Çünkü o, Cebriye ve Haşviye/Haşeviye'nin Yahudiler gibi cehennem azabını hafife aldıklarına işaret ettikten sonra, Yahudilere söylenen "*onların uydurdukları şey dinlerinde kendilerini aldatmıştır.*" (24. ayet) cümlesinin izahında "tıpkı büyük günahlar konusunda Rasulullah'ın şefaatini kabul edenlerin aldandığı gibi"[414] açıklamasını eklemeyi ihmal etmez. Doğal olarak İbnu'l-Müneyyir ve Merzûkî'nin yanıtı sert olmuştur.[415]

Zemahşerî'nin dile olan vukufiyeti göz önüne alındığında zorlama te'villere pirim vermeyeceği düşünülür. Ancak kendisi hakkındaki bu güveni sarsacak yorumlara yer vermekten çekinmez. Bu, mezhebî yüceltme isteğinden kaynaklanır. Bu nedenle "*Allah'a çağıran, salih işler yapan ve ben Müslümanlardanım diyenden daha güzel kim olabilir.*"[416] ilahi kelamında Rasulullah ve ashabının anlatıldığını kabul etmekle beraber burada kastedilenlerin "*Ehli'l-adl ve't-Tevhid*den ilmiyle amil olan tabakadır."[417] diyerek, tıpkı Şiî yorumun bu ayeti imamlara tahsis etmesi[418] gibi, ayeti özele indirgemekten (*âmm* ifadeyi *hâss* yapmak) kendini alamaz.

2. Şia

Kendini ve ötekini tanımlama konusunda en serbest davranan ve bu amaçla ideolojik yaklaşımlara imkan veren bütün usul kaidelerini kullanan, onların yetersiz kaldığı durumlarda yeni kaideler koyan ve ileri iddialarda bulunan dinî-siyasî grup Şia'dır. Bu amaçla anakronik inzal anlayışım icat edenin ve mübhematı istismara varıncaya kadar keyfî kullananın Şiî gelenek olduğunu söyleyebiliriz.

Şia kendini tanımlamaya ismiyle başlar ve bu açıdan da şanslı sayılır. Çünkü reislerine tabi olan cemaat anlamındaki

413 İbnu'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, I, 345-46; Merzûkî, *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Keşşâf*, I, 345.
414 Zemahşerî, I, 349. Ayrıca *Keşşâf*, II, 430.
415 İbnu'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, I, 349; Merzûkî, *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Keşşâf*, I, 349.
416 41 Fussilet 33.
417 Zemahşerî, IV, 199.
418 Tabersî, XXV, 22.

şî'a ismi Kur'an'da aynen yer almıştır (37 Saffat 83). Daha sonra örfte "düşmanlarına karşı Ali ile beraber olan, ondan sonra da onun evladının tarafını tutanlar"a ad olmuştur. Beşinci İmam Ebu Cafer, Şia'yı bu isimle kutlamış, 'bu isimden dolayı bizi kınıyorlar' itirazı ileri sürülünce de "Allah'ın sözünü duymadınız mı?"[419] diyerek ismin kaynağının Kur'an olduğunu bildirmiştir. Kur'an'ın bir başka işareti ise zâhir-bâtın[420] ayırımdır. Bâtın Ehl-i Beyt'e bağlılık ve onlara duyulan sevgi iken, zâhir sadece Rasulullah'tır. İnsanların bir kısmı -Şiîleri kastediyor- hem zâhir hem bâtına inanmış, bir kısmı da sadece zâhire inanmış bâtını tanımamıştır.[421] Nihayet 'Ali'nin velayetini kabul eden' tüm Şiîler kurtuluşa ermiş, diğerleri ise hüsrana uğramıştır (Asr Suresi).[422] Hz. Ali'nin rivayet ettiği bir hadise göre de "iman ve salih amelde sebat ettikleri için yeryüzünün en hayırlıları"[423] ayetinde anlatılanlar Şia'dır.[424] Ehl-i Beyt'e duyulan sevgi Şiî olmanın göstergesidir. "*Allah bir adamda iki kalp yaratmaz.*"[425] ayeti, Ehl-i Beyt sevgisi ile onun düşmanlarının sevgisinin bir arada bulunamayacağını ve eğer böyle biri varsa onun Şia'dan olamayacağını gösterir.[426] Açıkçası, Ehl-i Beyt'in velayetine yaklaşan cehennemden uzak, ondan uzak olan cehenneme yakın olur.[427] Zemahşerî de Ehl-i Beyt'e olan sevgisini Ahzab Suresi 33. ayet vesilesiyle açıkça ortaya koyduktan sonra, onları sevenlere büyük ödüllerin olacağını sevmeyenleri ise manevi anlamda kötü şeylerin beklediğini vurgulamıştır.[428]

Kendini ve ötekini tanımlama, kavramların anlamının daraltıldığı alanlardan biridir. Bunun örnekleri Şia'nın küçük kollarında çoktur. Kur'an'ın bir sıfatı olarak kullanılan *beyân* kavramını, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu ilk söyleyen ve Beyâniye fırkasının kurucusu olan Beyan b. Seman (ö. 119/737) kendisi-

419 Kummî, II, 196; Tabersî, XXIII, 66.
420 31 Lokman 20.
421 Kummî, II, 142; Tabersî, XXI-XXII, 60-61.
422 Kummî, II, 442.
423 98 Beyyine 6-7. Tabersî bu ayetin Ali ve Ehl-i beyt hakkında indiğine dair Mukâtil b. Süleymân'ın Dahhâk'tan onun da İbn Abbas'tan aktardığı bir rivayete yer verir.
424 Tabersî, XXX, 303.
425 33 Ahzab 4.
426 Kummî, II, 149.
427 Tabersî, XXIX, 117.
428 Zemahşerî, IV, 219-21.

ne bir işaret olarak almıştır.[429] Benzer şekilde aşırı Şiî gruplar (Rafiziler)dan olan Mansuriye'nin kurucusu Ebu Mansur el-Kisf de kendisi hakkında inen bir ayet (52 Tur 44) bulmuştur.[430] Bu fırka "Hz. Ali'nin bulutta olduğunu iddia ediyor ve bulut gördüklerinde *es-selâmu aleyke yâ ebe'l-Hasen* diyorlardı. Önderleri Ebu Mansur, ayetteki *sehâb* (bulut)ın Ali, *kisef* (parça/bulut)in de kendisi olduğunu söylüyordu."[431] Hulul nazariyesi olarak görülen[432] 'bulut'un Hz. Ali ile ilişkilendirilmesinin son örneği Keysaniyye fırkasıdır. Onlar da Bakara Suresi 210. ayetteki *ğamâm* (bulut)ın te'vilinden istifadeyle Hz. Ali'nin bulutta olduğunu iddia etmiş, sonuçta tenasühe kadar gitmişlerdir.[433] Güya onlar böyle bir delil bulmak suretiyle kendilerini tanımlayacak güçlü bir dayanak bulmuşlardı.

Kur'an'ın sosyolojik olgulara dair genel tanımlamalarda bulunduğu kabul edilmektedir. "*Eğer Allah insanlardan bir kısmını diğerleriyle savuşturmasaydı yeryüzünde bozulma ve karmaşa olurdu.*"[434] ayeti buna bir örnektir. Fakat Şia, "Allah ibadetleri yapanlarla yapmayanları savar, eğer bütün Şiiler bu görevleri yapmazlarsa helak olurlar."[435] diyerek bu ayetin kapsamını (*umûm*) daraltmış ve sadece kendi müntesiplerine özel (*hâss/tahsîs*) kılmıştır. Eğer onlar görevlerini bilirlerse ahirette onlar için Adn Cennetleri[436] hazırlanmıştır.[437] Zemahşerî, bu ayeti herhangi bir bölgede müfsitlere engel olunmazsa yeryüzünde fesadın çıkacağı ve menfaatlerin yok olacağına yorar. Ayeti Müslümanlarla kafirler arasındaki ilişkilere yoranlar da olmuştur.[438] Şiî düşünceye göre esasında Allah, Hz. Peygamber'in ölümünden

429 İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadîs*, 70; Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, tah.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire ty., 236-37; Zehebî, II, 13.
430 İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadîs*, 70; İbn Abdi Rabbih, *İkdu'l-Ferîd*, II, 397.
431 İbn Abdi Rabbih, *İkdu'l-Ferîd*, II, 397.
432 Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, talik: Muhammed Fehmî Muhammed, Beyrut 1992, I, 151 vd; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 40-41; 234-35.
433 Ebu Halef el-Eşarî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, 27.
434 2 Bakara 251.
435 Kummî, I, 91; Tabersî, II, 293.
436 13 Rad 23.
437 Kummî, I, 366.
438 Zemahşerî, I, 296.

sonra Müslümanların ihtilafa düşeceklerini bildiği için onları *hablullâh* olarak nitelediği[439] Al-i Muhammed'in velayetinde toplanmalarını istemiştir. Hz. Peygamber de bunu teyit amacıyla, "Size iki ip bıraktım: Allah'ın kitabı ve neslim olan Ehl-i Beyt'im."[440] buyurmuştur. Onlar insanları hidayete sevk ederler (10 Yunus 35), bunun aksini yapanlar ise Kureyş'ten olup muhalefet eden ve Peygamber'in vefatından sonra Ehl-i Beyt dışında kalanlardır. Bu nedenle Allah imamlara Araplardan değil Acemlerden taraftar (*şî'a*) edinmeyi emretmiştir.[441] O zaman onlara uyan ve itaat edenler (33 Ahzab 71) kurtulurlar.[442] 'Allah'ın dostu olduğu' (2 Bakara 257)[443] bu seçkin topluluk (Şia) ahirette Muhammed, Ali, Hasan ve Hüseyin'in öncülüğünde toplanma yerine gelirken, Ebu Bekr, Ömer ve Osman da ayrı ayrı ve tek başlarına kendi taraftarlarıyla gelirler.[444] Bunların hepsi Kıyamet günü Havzın etrafında toplanırken (20 Taha 108) "o gün geri çevrilenler içinde Şia'dan bazıları da olacak, Rasulullah onları görüp ağlayarak, 'Ey Allahım, Ali'nin Şiası' diyecek. Bunun üzerine Allah'ın göndereceği bir melek ona gelecek ve 'Ey Muhammed onları sana hibe ettim. Sana ve nesline sevgilerinden dolayı onların günahlarını affettim'[445] şeklindeki Allah'ın müjdesini verecektir. Aslında Rasulullah'ın günahı yoktur. Fakat Allah, Şia'nın günahlarını ona yüklemiş, sonra da onun hürmetine o günahları bağışlamıştır. Şia cennete girince Rasulullah da bundan memnun olacaktır.[446] Nihayet Şia muttakiler[447] olarak cennette kendilerini bekleyen bütün güzelliklere kavuşacaktır.[448] Başka bir anlatıya göre de Kıyamet günü imamlar Şia ile birlikte Araf'ta duracaklar, içlerinden imanları tam olanlar hesapsız cennete gireceklerdir. İmamlar Şia'dan günahkarlara "Bakın kar-

439 3 Ali İmran 103.
440 Kummî, I, 116; Tabersî, III-IV, 158.
441 Kummî, I, 389 (16 Nahl 68-69 a dayanarak).
442 Kummî, II, 172.
443 Kummî, I, 92.
444 Kummî, I, 413. Zemahşerî'nin şiddetli eleştirisi için bk.: *el-Keşşâf*, II, 682. Zemahşerî'yi bir çok noktada eleştiren Gimarî de burada ona katılır: *Bide'u't-Tefâsîr*, 78-79.
445 Kummî, II, 37-38. Tabersî'nin böyle bir ilişki kurmadığına dikkat çekelim. Kummî'nin başka bir rivayetine göre, Şia'dan günahkar olanlar berzahta azab görür ve kıyamette günahsız gelirler: *Tefsîru'l-Kummî*, II, 323.
446 Kummî, II, 290; Tabersî, XXVI, 52-53; XXX, 166.
447 19 Meryem 85; 38 Sad 28; 44 Duhan 42, 51.
448 Kummî, II, 27-29; II, 206; II, 266.

deşleriniz cennete hesapsız girdiler (sonra da), bir de cehennemdeki düşmanlarınıza bakın." diyecek. Bunun üzerine Araf'taki Şia'nın günahkarları cehennemdeki düşmanlarına iğrenerek bakacaklar, daha sonra İmamlar onlara "Hadi girin cennete artık size korku yoktur." diyecekler.[449] Cennette ise tahayyülü zor manzaralar vardır. Mesela; Ali'nin cennetteki köşkündeki Tûba ağacının dalları ve yapraklarından her biri Şiî bireylerdir. Diğer ümmetler onun altında gölgelenirler.[450] Kıyamet günü Ehl-i Beyt'e buğzedenlerin de başlarına gelecek şeyler vardır. Hadis rivayetine göre, öncelikle Hz. Peygamber ve Hz. Ali Arş'ın sağında oturacak ve bu düşmanları ateşe atacaklar.[451] Kadı Abdulcebbar'a göre, İmamiye'nin özellikle Fatıma evladına (Ehl-i Beyt) ateşi haram kıldığına dair iddiaları, yanlıştır. Çünkü Kur'an (39 Zümer 13), kim olursa olsun, ateş korkusundan emin ve uzak olmaması gerektiğini bildirir.[452]

Şiî zihniyet, kendilerini tanımlayan bir çok ayet bulmuştur. Hasan el-Askerî'ye göre Bakara 163. ayet,[453] Kummî'ye göre de Ali İmran 104, 124, 164, 169 ayetleri Şia'ya işaret eder.[454] Yine Araf 170, Yunus 58, Hud 119, Ankebut 69. ayetler Al-i Muhammed ve Şia'sı hakkında inmiştir.[455] Nisa 97-100. ayetlerindeki iyi vasıflar imam ve imamla beraber cihada çıkanlar içindir.[456] Şûra Suresi 5. ayet lafzı genel (*âmm*), manası özel (*hâss*) olarak Şia'dan tevvâbun hakkında inmiştir.[457] Tabersî, mezhepdaşına muhalefet ederek, ayetin bütün müminlere şamil olduğunu söyler.[458]

Aynı zihniyet kavramlara özel ve öznel anlam yüklemekte mahirdir. Onlar uygun bulduğu kavramlara kendilerince anlam-

449 Kummî, I, 235-36; Tabersî, VII-IX, 65-66.
450 Kummî, I, 366; Tabersî, XIII, 173. Huvvârî bu tür yorumların geçersizliğini, "Cennet'te ev ve oda yoktur ki onda dal ve yapraklar olsun" şeklindeki mantıksal çıkarımıyla isbat etmek ister: Huvvârî, II, 308.
451 Kummî, II, 300-302, 386; Tabersî, XXVI, 111.
452 Kadı, Tenzîh, 362.
453 Zehebî, *İtticâhâtu'l-munharife*, 61; Zehebî, II, 96.
454 Kummî, I, 117, 129, 134.
455 Kummî, I, 247, 314, 339; II, 129. Diğer bazı ayetler şunlardır: 39 Zümer 9 ve 22, 53; 40 Mümin 3, 7, 9, 10; 41 Fussilet 30; 69 Hakka 11, 72 Cinn 16, 80 Abese 38. (Tabersî, XXIII, 143, XXV, 20, XXIX, 85; Kummî, II, 221, 226-27, 237, 399)
456 Kummî, I, . I, 156-57.
457 Kummî, II, 240.
458 Tabersî, XXV, 38.

lar yüklemede çok serbest ve keyfî davranmaktan çekinmemiştir. Kummî, "*Kendisinde asla şüphe olmayan bu kitap, muttakilerin rehberidir.*"[459] ayetindeki *kitaba* Ali, *muttakilere* Şia anlamı yüklerken[460] Tabersî Şia dışındaki müfessirlere yakın anlam vermiştir.[461] Yine bu düşünceye göre hikmet kavramı, 'Çok hayır demek olan müminlerin emiri (*Emiri'l-mü'minin/Ali*) ve imamları tanımaktır',[462] ilim verilenler (*ûtu'l-ilm*) (16 Nahl 27, 29 Ankebut 49, 34 Sebe 6);[463] *sırât*,[464] imamların imameti;[465] *sebu'l-mesânî*[466] imamlardır. Onlar Allah'ın her tarafa yönelen yüzüdür;[467] *es-sâbikûne'l-evvelûn*[468] Emiri'l-mümінine ilk iman eden ve bunda sabit kalanlar;[469] *şühedâ*,[470] *ehlu'z-zikr*,[471] *ni'met*[472] ve *en-nahl*[473] imamlardır;[474] Allah'ın salih kulları (*ibâdiye's-sâlihûn*)[475] Mehdi ve onun ashabıdır;[476] Nur ayeti olarak bilinen Nur Suresi 35. ayetteki her bir kavram sembolik olarak Ehl-i Beyt'ten bir kişiyi temsil eder.[477] Ahirette çıkacağı bildirilen *dâbbe*[478] Rasulullah'ın açıkladığına göre Ali'dir;[479] *ashâbu'l-meymene* ve *ashâbu'l-yemîn* Ali ve onun Şiası, *ashâbu'l-şimâl*[480] de onların düşmanlarıdır.[481]

Kummî, zaman zaman başvurduğu lafızlarda değişiklik yapma tasarrufunu burada da gösterir. Ona göre *hayra ümmetin*

459 2 Bakara 1-2.
460 Kummî, I, 43.
461 Tabersî, I, 72, 79; Huvvârî, I, 81.
462 Kummî, I, 100.
463 Kummî, I, 387; II, 128, 173.
464 14 İbrahim 1.
465 Kummî, I, 369.
466 15 Hicr 87.
467 Kummî, I, 380.
468 9 Tevbe 100.
469 Kummî, I, 163.
470 22 Hac 76-77.
471 16 Nahl 43.
472 16 Nahl 83.
473 16 Nahl 68-69.
474 Kummî, I, 389, 390; II, 62-63; Tabersî, XIV, 77.
475 21 Enbiya 105.
476 Kummî, II, 52; Tabersî, XVII-XVIII, 67-68.
477 Kummî, II, 78-81. Tabersî, kısmen kabul etmekle birlikte gene de dikkatli olmak gerektiği konusunda uyarır: *Mecme'u'l-Beyân*, IXX-XX, 46-51.
478 27 Neml 82.
479 Kummî, II, 106.
480 56 Vakıa 37, 38, 41, 90; 90 Beled 11-12, 16-18.
481 Kummî, II, 326, 386, 420.

ifadesinin[482] doğrusu *hayra eimmetin,*[483] *ümmeten vasatan,*[484] ifadesinin doğrusu da *eimmeten vasatan*[485] şeklindedir. Bu haliyle her iki ayetin de imamlar hakkında inmiş olduğu açıktır. Bunların birer kıraat farklılığı olduğu iddia edilemez.

Sonuç olarak Şiî yaklaşımın savunmacı ve tek yanlı olduğu söylenebilir. Bu bakış mümkün olan her pasaja uygulanmak istenmiştir. Bariz olan taraf ise Şiî tefsirdeki aşırılığın zamanla daha makul bir çizgiye oturmuş olmasıdır. Azınlık[486] olmak yanında siyasal otoritenin baskı ve takibi altında bulunmak, meşruiyet ve kurtuluş arayışında önemli bir etken olmalıdır. Şiî kesimlerin ilk dönemlerdeki bu toplumsal konumu, onların yorum psikolojisini etkilemiştir. İlk Şiî müfessirler, "Yarattıklarımızdan, daima hak ile doğru yolu bulan ve onunla adil davranan bir ümmet vardır."[487] cümlesinden Şia'ya mensup olanları anlamıştır.[488] Bu, doğal olarak kendini iyi olanla tanımlama psikolojisinin tipik bir örneğidir. İlk dönem Şiî tefsirlerde hakim karakter budur. Ancak daha sonraki Şiî müfessirler, ilk Şiî tefsir otoritelerinin bu tür yorumlarına yer verdikleri ayette Muhammed ümmetinin kastedildiğini eklemeyi ihmal etmemişlerdir.[489] İşte bu yorum, daha kapsamlı ve klikçi bakıştan uzaklaşmayı ve Şiî tefsir nosyonundaki dönüşümü gösterir. Ancak bunun bütün ayetleri anlama ve yorumlamada uygulandığını söylemek zordur.

B. Fazilet Hiyerarşisinin Kur'ani Dayanakları

Peygamber'den sonra insanların fazilet derecelerinin tespiti için bazı ayetler hakkında yapılan yorumlar, kendini tanımlamanın bir başka yoludur. Faziletin bireysel veya grup olarak isbatı aynı zamanda meşruiyyet aracı olarak görülmüş,[490] bu nedenle onun Kur'an'la tespiti, önem kazanmıştır.

482 3 Ali İmran 110.
483 Kummî, I, 22, 118, 122.
484 2 Bakara 143.
485 Kummî, I, 72.
486 'Azınlık' kavramının, bu çalışmada, etniğe dayalı çağdaş anlamından farklı olarak, 'siyasi ve fikri azınlık' anlamında kullanıldığına dikkat edilmelidir.
487 7 Araf 181.
488 Kummî, I, 250.
489 Tabersî, IX-X, 71.
490 Sadık Bel'îd, *el-Kur'ânu ve't-Teşrî'*, 272.

Esasen aidiyet hissi, insanı, bağlandığı şahıs veya şahısları ve içinde yer aldığı çevreyi övmeye, yüceltmeye ve tebcil etmeye teşvik eder. Ele aldığımız tarihsel bağlam, bizi Hz. Peygamber'in vefatından sonraki olaylar ve bu olaylarla bağlantısı olan şahıslarla bir kez daha yüz yüze getirmektedir. Hilafetin meşruiyeti ve diğer konular hakkında söylenenlerle burada söylenecekler bu bakımdan birbiri ile yakından alakalıdır.

Sünnî ve Mutezilî kaynaklar Ebu Bekr, Ömer, Osman ve Ali şeklindeki fazilet sırasını aynen muhafaza eder. İlk dönem Haricilerinin aksine sonrakiler de bu görüşü benimser. Raşit halifelerden sonraki yöneticiler söz konusu olunca, ittifak bozulur. Siyasî konularda en farklı görüşlerin sahibi olan Şia burada da aynı tavrını devam ettirir.

Hz. Ebu Bekr halife seçildiğinde bazı kabileler zekatı ona vermeyeceklerini ifade etmişler ve Tevbe Suresinin 103. ayetine dayanarak "Biz zekatımızı ancak duası bize sukunet verene (Peygambere) veririz." demişlerdir. İbn Kesir bu iddiayı geçersiz kılmak ve Ebu Bekr'in faziletini tespit maksadıyla şu yorumu aktarır:

> Hasan ve Katade, '*Ey iman edenler! Kim dininden dönerse bilsin ki Allah onların yerine kendilerini sevdiği onların da Onu sevdiği bir topluluğu getirecektir.*'[491] ayetindeki 'Allah'ın sevdikleri ve Allah'ı sevenler'in mürtedlerle ve zekatı vermeyenlerle mücadele eden Ebu Bekr ve arkadaşlarına işaret ettiğini söylerler.[492]

Ebu Bekr'in faziletini ayetle belgelemek zor olmamıştır. Mesela; Tevbe Suresinde Hz. Peygamber'in hicreti sırasında yanındaki arkadaşından bahsedilmiştir ki onun Ebu Bekir olduğunda şüphe yoktur. Bunu mutedil Şiî müfessirler de kabul etmiştir.[493] Bu kesinlikten dolayı Zemahşerî, 'Ebu Bekr'in arkadaşlığını inkar eden, Allah'ın kelamını inkar ettiği için, kafir olur.' diyebilmiştir.[494] Nur 22; Fatır 28; Zümer 33; Hadid 10. ayetlerinin de onun faziletini tasdik ettiği söylenmiştir. Bilindiği gibi bu ayetlerde açıkça isim verilmez, ifadeler müphemdir. Ancak ayetlerin sebeb-i nüzulü müfessirlerin bu kanaate varmalarına yardımcı

491 5 Maide 54.
492 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VI, 315.
493 Huvvârî, II, 133-34; Mâturîdî, vr. 204a; Tabersî, X-XI, 65-66.
494 Zemahşerî, II, 272.

olmuştur.[495] Zerkeşî biraz daha ihtiyatlı davranarak aynı sıfatlara sahip olanların da bu ayetlerin kapsamına gireceğini ilave etmiştir.[496] İbn Teymiyye ise bu tür ayetlerde kesin bir karine olmadıkça tek bir şahsa indirgemenin (*tahsîs*) yanlış olduğunu belirtmiştir.[497]

Sünnî, Mutezilî ve Haricî tefsirlerde fazilet sıralamasında sadece sahabeden bazı isimlere yer verilmiştir. Vahyin kesilmesinden sonraki isimler, böyle bir konuya malzeme edilmemiştir. Haricilerin Hz. Osman ve Hz. Ali'yi reddettikleri yolunda kaynaklarda yer alan haber ve bilgilere Huvvârî, tefsirinde yer vermemiş bilakis Sünnî kabule çok yakın ifadeler kullanmıştır. Mesela; Huvvârî, "*Rabbimiz! İndirdiğine iman ettik, rasule uyduk. Bizi şahitlerle beraber yaz.*"[498] ayetinin yorumunda şu hadisi zikreder

> Her nebinin havarileri vardır. Benim havarim dokuz tanedir: Ebu Bekr, Ömer, Osman, Ali, Talha, Zübeyr, S'ad, Abdurrahman b. Avf ve Osman b. Mazun.[499]

Baştan beri Şiî tefsir nosyonunda çizilen Hz. Ali (Emîri'l-müminîn), Ehl-i Beyt (Âl-i Muhammed) ve imamlar tasavvurunu çeşitli yönleriyle analiz ettik. Aynı tasavvurun bir parçası da Ali, imamlar ve Ehl-i Beyt'e biçilen değerdir. Tabersî zaman zaman başvurduğu genel (*âmm*) ifadeleri tahsis etme yöntemine müracaat ederek "*Size gelen musibet ellerinizle kazandıklarınız yüzündendir.*"[500] ayetinin, umum formunda olsa da özel olduğunu söyler. Çünkü masum olmalarına rağmen peygamberler ve imamlar musibetlerle imtihan olmuşlardır.[501] Bu açıklamalarıyla Tabersî, imamlara peygamberlerin yanında özel konum kazandırmaktadır. Ayrıca Ali b. Hasan bu ayetin Ehl-i Beyt hakkında indiğini söylemiştir.[502] Tabersî'nin ayeti imamlara indirgemesi, Ali b. Hasan'ın otoritesine olan saygıdan kaynaklanmış olmalıdır. Şia, bu indirgemeciliği hem Hz. Ali hem de Ehl-i Beyt lehine

495 Huvvârî, III, 169; Zemahşerî, III, 222, 474, 611; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 160.
496 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 160.
497 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fî Usûli't-Tefsîr*, 23.
498 3 Âli İmran 53..
499 Huvvârî, I, 286. Hadisin değişik lafızlarla çeşitli rivayetleri için bk.: Buhârî, *Cihâd* 40, 41, 135; *Fedâilu's-Sahâbe* 48; İbn Mâce, *Mukaddime* 11; Ahmed b. Hanbel, I, 89, 103; III, 307, 314, 338.
500 42 Şûra 30.
501 Tabersî, XXV, 54.
502 İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, IV, 85-87; Kummî, II, 249.

fazlasıyla işleterek onların insanlar arasındaki faziletini ispat etmeye çalışmıştır.[503] Bu yaklaşıma göre Ali, *imâm-ı mübîn* (36 Yasin 12), *sâlihu'l-mü'minîn* (66 Tahrim 4), *şâhid* (11 Hud 17), *sabikun bi'l-hayrat* (35 Fatır 32)tır.[504] Ehl-i Beyt'e gelince şu anlayışın Şiî geleneği belirlediğini söyleyebiliriz:

> '*Sonra kitabı, kullarımız arasından seçtiklerimize miras verdik. Onlardan kimi kendisine zulmeder, kimi orta yolda gider, kimi de Allah'ın izniyle hayırlarda öne geçmek için yarışır. İşte büyük fazilet budur*'[505] ayetindeki *seçilenlerin* geçmiş ümmetler, peygamberler veya Ümmet-i Muhammed olduğu söylendi. İmam (Muhammed) el-Bakır (Ebu Cafer) ve (Cafer) es-Sadık ise 'Bize mahsustur ve biz kastedildik' demiştir. Bu görüş en doğru olandır. Çünkü onlar, seçilmişler ve peygamberlerin ilmine varis olmaya en layık kişilerdir... Dolayısıyla ayette bahsedilen 'zalimler', seçilen imamların dışındaki kullardır. Ashabımız bu görüşü alır. es-Sadık'dan gelen başka bir görüş şudur: '*Zâlim*, bizden olup zulme karışan, imamın hakkını tanımayan; *muktesid* (orta yolda giden) imamın hakkını tanıyandır; hayırda yarışan ise imam (Ali)dır. Bunların hepsi affedilmiştir.' Ebu Cafer'den nakledildiğine göre, 'Bizden 'zalim' olan yani salih amel işleyip sonunu kötüye bozan; bizden *muktesid* ise müteabbid müctehid; yine bizden olup 'hayra koşan' da Ali, Hasan, Hüseyin ve Âl-i Muhammed'den şehid edilenlerdir.[506]

Ayetteki kavramlar ve zamirlerin *mübhem* oluşu Şiî müfessirlere yukarıdaki yorumu yapma fırsatı vermiştir ve kendilerine göre de haklıdırlar, hele de Şia'nın imamları bu yorumu yapmışsa, bu daha isabetlidir. Zira bu gelenekte otorite yorumcular, sadece imamlardır. Ancak yukarıdaki ayetin sebeb-i nüzulü, iniş zamanı ve bağlamı kesinlikle onları tasdik etmez.[507] Halbuki ayeti bu indirgemecilik yerine, Ümmet-i Muhammed'e şamil kılmak daha makul olacaktır. Ehl-i Beyt'e ve imamlarına büyük sevgi ve saygı besleyen Zemahşerî de Şiî yorumlara itibar etmeyerek doğru olanı tercih etmiştir.[508] Yukarıdaki örneklerin dışında doğru olma ihtimali olabilecek bir takım yorumlar da vardır. İbn Tey-

503 İsfahânî bu Şiî indirgemeciliğin kabul edilemez bir tevil yöntemi olduğunu vurgulamıştır. Bk.: *Mukaddimetü't-Tefsîr*, 403.
504 Kummî, II, 187, 184 , 361; Tabersî, XXI-XXII, 130, 243, XXVIII, 123.
505 35 Fatır 32.
506 Tabersî, XXI-XXII, 243-45. Kummî bu görüşlere özet olarak yer verir: *Tefsîru'l-Kummî*, II, 184.
507 Şiî yorumların geniş bir eleştirisi için bk.: Gımârî, *Bideu't-Tefâsîr*, 103.
508 Zemahşerî, III, 612-13.

miyye bunun örneklerini verir. Yine de bu tür yorumların, birer hurafe olmaktan öteye geçemeyeceğini açıkça söyler. Zira böylesi ayetlerde tek bir şahıs değil, bu sıfatı taşıyan herkes kastedilmiştir.[509] Zerkeşî de indirgemeci tefsirin (*âmmı hâss* yapmak) hoş olmayan bir tefsir olduğunun altını çizer.[510]

C. Kur'an'ın 'Öteki'ni Tanımlamanın Nesnesi Yapılması

Belli bir sistematiği ve ideolojisi olan dinî veya siyasî bir oluşuma karşı ortaya çıkan muhalifler 'öteki' sıfatını kazanır. Dinî ve siyasî her mezhep de muhalifinin 'öteki'sidir. Bu oluşumlar, savundukları ve inandıkları ilkeler bağlamında birbirlerini reddetmeye ve fikirlerini çürütmeye istekli ve azimlidirler. Bu gibi amaçlarla Kur'an'dan destek aramak pek revaçtadır. Bazen de fikri münakaşayla yetinmeyip daha kestirme yol olan ötekini tanımlamak tercih edilir. Ötekini tanımlama, tam bir ideoloji sorunudur. Tanımlayan ve tanımlanan ister siyasal iktidar,[511] ister bir grup ve isterse tek başına birey olsun bu gerçeği değiştirmez.

Hiçbir meşruiyet arayışı, kendi dışında bir ilk sebep, bir yasa ve bir kaynak kabul etmez. İktidarlar gibi mezhepler, gruplar ve partiler de kendi dışındakileri ilk etapta reddeder, sonra düşman ilan eder ve sonuçta 'öteki'leştirir. Mezhepler, ötekileştirdikleriyle fikri mücadelesinin haklılığına bağlılarını inandırdığı için, bu mücadele bir misyona dönüşür.[512] Mezhepler kendilerini hak olarak tanımlarken, ötekini bâtıl, sapık vs. olarak niteleyebilmişlerdir.[513]

Hz. Peygamber ve raşit halifeler döneminin sonlarına kadar 'öteki', vahiy tarafından belirlenen kafir, münafık, müşrik, Ehl-i kitap gibi adlarla biliniyordu.[514] Emevi ve sonraki iktidarlar

509 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsîr*, 22-23.
510 Zerkeşi, II, 179.
511 İktidar açısından ötekine karşı olumsuz tutumun izahı şöyledir: "Kendi dışındakileri olumsuzlama, siyasal iktidarı elinde bulunduranların bu iktidarlarına yönelik eleştirilerin toplumsal değer ve zemin kazanmamasına yönelik bir tavırdır... dolayısıyla iktidarı eleştiren, ona meydan okuyan her teori ve eylem aşağılanır ve reddedilerek dışlanır." (Çetin, *Siyasal İktidar ve Meşruiyet*, 77).
512 Açıklamalar için bk.: Çetin, *Siyasal İktidar ve Meşruiyet*, 77-79.
513 Mescid-i Cami, *Ehl-i sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, 113, 140, 147.
514 Ehl-i kitap özelinde Kur'an'ın ötekine yaklaşımı için bk.: Mehmet Okuyan-Mustafa Öztürk, "Kur'an Verilerine Göre 'Öteki'nin Konumu" *İslam ve Öteki*, İstanbul 2001, s. 163-216.

döneminde 'öteki' aynı dinin mensupları arasında da ortaya çıkmaya başladı. Bu anlamdaki 'öteki', sadece, iktidarın muhalifi olan gruplar değil, iktidarla ilintisiz farklı gruplar ve bunların alt birimleri olan bütün siyasî-dinî oluşumlardır. Taraflar birbirini tanımlamaya ve meşruiyet alanlarını belirlemeye çalışınca siyasal tefsirin hareket noktalarından birisi kendiliğinden ortaya çıkmış oldu. Bu suretle İslâm toplumunda, diğer dinlere mensup olanlar ve İslâm çatısı altında toplanmış dinî-siyasî gruplar olmak üzere iki farklı ötekinin varlığından bahsedilebilir. Dinî-siyasi her grup kendini en doğru ve hatta mutlak doğru, karşıdakini ise kabul edilemez, sonradan türeme (bidatçı), yanlış ve hatta sapık görmekte ve Kur'an'da ne kadar kötü ve tenkitçi ifade varsa onu ötekine yakıştırmaktadır. Kendini merkeze alan bir bakış açısı ve yorumunun doğal karakteri budur. Bunun için yararlanılan ilkeleri ve bu amaçla öteki için kullanılan tanımlayıcı kavramları, mezhepleri ele alırken zikretmiştik.

1. Kelami Mevzuların Tanımlama Ölçütü Yapılması (Ehl-i Sünnet ve Mutezile)

Şia dışındaki mezhepler siyasî konular sebebiyle ötekini tanımlamaya fazla meyletmemişler, bunun yerine daha çok fiillerin yaratılması, halku'l-Kur'an, cebr-ihtiyar, rü'yetullah, büyük günah gibi kelami meseleler sadedinde bu yola başvurmuşlardır. 'Kader' konusu bunların başında gelir. Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadis şöyledir: "Kaderiye, bu ümmetin mecusileridir."[515] Bu hadisi Zemahşeri, kaderi kabul edenlere,[516] Kummî ve İbnu'l-Müneyyir de 'kader yoktur' diyenlere söylenmiş kabul etmektedir.[517] Yine Kummî, Enam Suresi 39. ayetin Kaderiye'yi reddettiğni söylerken, Zemahşeri de başka bir ayet olmasa da Fussilet Suresi 17. ayetinin Kaderiye'nin butlanına yeteceğini söylemektedir.[518] Kur'an'da Hz. Muhammed'e inananlar hakkında böyle bir nitelemeye rastlayamayız. Ona inananlar (*mu'min, muslim*) içinde yanlış yapanlar elbette vardır. Kur'an, yaptıkları

515 Hadisin kaynakları: Ebu Davud, *Sünnet* 16; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 86, V, 407.
516 Zemahşeri, IV, 194.
517 Kummî, I, 206-207; İbnu'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, IV, 194.
518 Kummî, I, 206-207. Tabersî (*Mecmeu'l-Beyân*, VII-VIII, 30-32, 56-58), Kummî'den kesin olarak farklı düşünmekte ve bu ayetlerin müşrikler hakkında indiğini açılamaktadır.

yanlışlar nedeniyle onlar için bir çok sıfat kullanır, ama imanını inkara dönüştürmedikçe, hiçbir şekilde onu bir başka dinî kategoriye koymaz. O, dinî kategorileri kesin bir biçimde ayırmıştır, Mecusiler de bunlardan birisidir. İman ve ibadet bağlamında Mecusilerle Müslümanlar arasında ayniyet ve bir benzeşme yoktur. Fakat yukarıdaki rivayet bunun aksine bir anlayışı sergilemektedir. Şunu sorabiliriz: Hz. Peygamber, bu sözüyle hangi Kaderiye'yi kastetti ya da O, kendisine inanan birisine böyle bir sıfat yakıştırır mı? Bizce böyle bir soruya 'evet' demek çok zordur. Burada bu rivayetin sıhhatini tartışacak değiliz. Bu rivayet, İslâm ümmeti arasında 'öteki'ni tanımlamak için teolojik otoritenin klik çatışmalarının içerisine nasıl çekildiğini gösteren sayısız örnekten sadece birisidir. Hadisler, ötekini tanımlamada istihdam edilen iki kaynaktan birisidir. Birincil kaynak ise Kur'an'dır.

Kelami konulardaki tartışmalarda Ehl-i Sünnet, Mutezile'yi kulların fiillerini kendi kudretlerine bırakarak bu anlamdaki kaderi reddettikleri için *Kaderiye;*[519] Mutezile de başta Ehl-i Sünnet olmak üzere fiilleri Allah'ın önceden takdir edip yarattığı anlamındaki kaderi kabul edenleri *Kaderiye* diye anar.[520] İlginçtir biri kaderi inkar, diğeri de kabul ettiği için muhalif mezhep tarafından 'kaderi' olmakla itham edilmiştir. Her iki taraf da karşıdakini küçümsemek istemektedir. O halde iki mezhep de aynı amaca yönelik olarak aynı terminolojiyi kullanır ama tanımlanan nesne farklıdır. Yine Ehl-i Sünnet, Mutezile'yi Allah'ın sıfatlarını nefyettikleri ve 'Allah, zatıyla alim ve kadirdir' dedikleri için *muattıla* niteler.[521] İbn Hacer el-Heytemî, kaderi reddettikleri, Kur'an'ı mahluk saydıkları gerekçesiyle Mutezile'yi lanetledikten sonra, onların 'zalimler' grubunda yer aldıklarını söyler:

> Müfessirlerin çoğunluğuna göre 'Biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık' ayeti Mutezile hakkında inmiştir. Müslim'in rivayetine göre Mekke kafirleri Hz. Peygamber'le kader konusunda tartışmaları üzerine; "*Şüphesiz suçlular bir sapıklık ve çılgın ateşler içindedirler. O gün yüz üstü ateşe sürüklendiklerinde 'Cehennemi dokunarak tadın!' denir.*

519 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 308. Örnekler için bk.: İbnu'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, II, 13, 92.
520 Bilgin, *Tefsirde Mutezile Ekolü*, 26. Örnekler için bk.: Zemahşerî, I, 194; Kadı, *Tenzîh*, 97.
521 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 308.

Biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık." (54 Kamer 47-49) ayetleri indi.[522] Kaderiye ve -her konuda aynı görüşte olmasalar da- onun yolundan giden Mutezile, ayette bahsedilen suçlular (*mücrimûn*)dır.[523]

Mâturîdî, Allah'ın, Peygamber'in vefatının ardından ümmetin içinde selefi lanetleyecek kişilerin çıkacağını bildiği için, onlara lanet yerine istiğfar etmeyi emrettiğini (59 Haşr 10) söyler[524] ve hemen ardından Rafîziler, Hariciler ve Mutezile'nin tekfir aşırılıklarına örnekler verir. Ancak lanet okumanın Ehl-i Sünnet dışındakilere ait bir durum olmadığını, Heytemî'den verdiğimiz misalle gösterdik. Allah'ın gerçekten Peygamber'in vefatından sonraki gelişmeleri niyet ederek bu ayeti indirip indirmediği ise ayrı bir konudur.

Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) Mümin Suresi 69-74. ayetin Kaderiye (*kaderiyye/ehl-i kader*) hakkında indiğini söylemiştir.[525] Bu rivayetin devamı olarak Taberî'nin aktardığı diğer yorumlarla birlikte değerlendirdiğimizde İbn Sîrîn'in Kaderiye'yi 'kaderi inkar edenler' anlamında kullandığını anlıyoruz. Bu kavramın sonraki zamanlarda Sünnî kesim tarafından kaderi inkar ettikleri suçlamasıyla Mutezile için kullanıldığını biliyoruz. İbn Sîrîn'in zamanında ise bu hareketin öncüleri için kullanıldığı kesindir.

Mutezile'nin nazarında şefaat, müşriklerin iddia ettiği gibi (Ankebut 12) başkalarının günahını yüklenmeye benzer. Bu sebeple Zemahşerî, şefaati kabul edenleri *ehl-i haşv*, Mutezile'nin imamı Amr b. Ubeyd ise 'yol kesiciler (*kuttâ'i't-tarîk*)' olarak niteler.[526] O, insan fiillerini Allah'ın yarattığını savunduğu için Ehl-i Sünnet'i Allah'ın düşmanları (*e'dâullâh*),[527] şeytandan daha kötü, 'kötülükleri Allah'a izafe etmeleri sebebiyle helaki yaklaşmış, Peygamber'e, sahabeye ve tabiine yalan yakıştırmış kavim'[528]

522 Müslim, *Kitâbu'l-Kader*, 4.
523 Heytemî, *ez-Zevâcir*, I, 206. Heytemî, müfessirlerin çoğuna göre diyor, ama, mesela Mâturîdî, böyle bir rivayete yer vermez. İbn Kesîr'in yer verdiği (*Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, IV, 267) rivayette ise bu ayetin, Peygamber'den sonra kaderi inkar edenler hakkında indiğini anlatır, Mutezile ismine yer vermez.
524 Mâturîdî, vr. 773a.
525 Taberî, *Tefsir*, XXIV, 83.
526 Zemahşerî, III, 444.
527 Zemahşerî, II, 646.
528 Zemahşerî, II, 92.

olarak tanımlar. Etki-tepki kaidesince Zemahşerî'ye yanıt daha sert bir şekilde gelmiştir.[529]

Mutezile ilk zamanlar Ehl-i Sünnet'in Ehl-i hadis kolunu, *mücessime, müşebbihe, mücbire (ya da cebriye), haşviyye, nâbite* diye lakaplarla tavsif etmiştir. Bazen daha ileri giderek onları *gusâ* ve *gusr* (çerçöp, insanların en aşağısı ve sefihi) diye isimlendirmişlerdir.[530] Yine Mutezile, Allah'ın insan fiillerini takdir edip yarattığını kabul edenlere 'Allah'ı kullarına zulmeder gösterenler' anlamında *mücebbire, muzallime* ve *mücevvire* adlarını,[531] keza *adl* prensibine muhalif olan bütün fırkalar için *mücebbire (mücbire)* ismini kullanır.[532] Örneğin; Zemahşerî'nin ötekini tanımlayıcı terminolojisinde, Ehli sünneti *Ehlü'l-haşv ve'l-cebr* veya *el-fietü'l-hâsietü'l-mücbire* kendi mezhebini de *Ehlü'l-adl ve't-tevhîd*,[533] *ashâbu'l-menzile beyne'l-menzileteyn*[534] diye niteler. Dolayısıyla Kur'an'ın yasaklamasına rağmen çeşitli sebeplerle 'tefrika ve ihtilafa düşenler',[535] müşebbihe, mücebbire/mücbire, haşviye ve onların benzerleri olduğu görüşüne rahatlıkla yer verir.[536] Keza Allah'ın sıfatları ve fiilleri hakkında cedele tutuşan *ehlu'l-hevâ ve'l-bidé'* ve Allah'ın dininde imam diye nitelenen (*el-mütelakkabîne bi'l-imâmeti fi dînillâh*) *Haşviyye* Hac Suresi 3-4. ayet kapsamına girerler.[537] Ebu Umâme de dinlerinde ihtilafa düşenlerin Hariciler olduğunu, bu yüzden onların önce mümin iken sonradan kafir olduklarını ifade etmiştir.[538] Katade ise Ali İmran Suresi 7. ayette 'kalplerinde eğrilik olanlar' diye kınananların Hariciler olduğunu söylemiştir.[539] Kadı Abdulcebbâr mezhepdaşı gibi, Maide 64 ve Araf 172. ayetlere dayanarak Allah'ın eli ve görülmesinin imkanını kabul edenlere *haşviyye* der.[540] Günün şartlarına ayeti uyarlayarak toplumda var olan gruplardan biri veya bir kaçı ayetin muhtevasına dahil edilmiştir. Şayet rivayet

529 İbnu'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, II, 92.
530 Funeysân, *İhtilâfu'l-Müfessirîn*, 224.
531 Bilgin, *Tefsirde Mutezile Ekolü*, 26.
532 Bilgin, *Tefsirde Mutezile Ekolü*, 210.
533 Zemahşerî, II, 457, 466-67; IV, 199.
534 Zemahşerî, II, 651; III, 143.
535 3 Ali İmran 105-106.
536 Zemahşerî, I, 399.
537 Zemahşerî, III, 143.
538 Zemahşerî, I, 399; Tabersî, III-IV, 160-61.
539 Taberî, *Tefsir*, III, 179.
540 Kadı, *Müteşâbih*, 231, 273, 302, 683.

doğru ise Hz. Ali'nin taraftarı sahabe Ebu Umâme ise bu yorumuyla, inişine şahit olduğu Kur'an nassını rahatlıkla daha sonraki olaylarla ilişkilendirebilmiştir. Anlaşılmaz bir tutum da Zemahşeri'yi Ehl-i Sünnet'i kastettiği yanlı ve yanlış her tutumundan dolayı sert bir şekilde eleştiren İbnu'l-Müneyyir ve Merzuki'nin Haricilere yapılan itham karşısında suskun kalmalarıdır.[541] Bunun sebebi ya mezheb gayreti ya da ve kuvvetli ihtimalle onlar için bu vasfı uygun bulmalarıdır.

Öyle anlaşılıyor ki *haşviyye* (bazen de *ehlü'l-haşv*) tabiri sabit bir kavram değildir. Yukarıda görüldüğü gibi bu kavramı Mutezile, başta Ehl-i Sünnet'i tahkir için kullansa da Mutezile'ye ait bir kavram değildir. Çeşitli kullanımlarını değerlendirdikten sonra, bu kavramın belli bir mezhepten ziyade, hemen her mezhebin muhaliflerinden yanlış eğilimlere sahip kişi veya kişileri küçümsemek, aşağılamak ve mahkum etmek amacıyla, 'yalan yanlış konuşanlar, avam ve cahiller' anlamında bir sıfat olduğu sonucuna varmış bulunuyoruz.[542]

Mutezile, Allah'ı görmenin caiz olduğunu söyleyen hasımlarına kafir hükmünü vermez. Hatta müsamahakar davranmanın yanında eğer ruyetin keyfiyetsiz olacağı kabul ediliyorsa onların bu görüşlerine makul bir çözüm dahi ararlar. Çünkü Allah'ı keyfiyetsiz görmek teşbih ve tecsim şüphesini bertaraf edecektir. Halbuki fiillerin yaratılması ve halku'l-Kur'an'da çok sert bir tutum sergilerler.[543]

Diyebiliriz ki, hiçbir mezhep kendini 'öteki'lerin verdiği adla anmaz. Çünkü bunlar daha çok aşağılama, hakaret, tahkir, küçük düşürme ve dışlama amacı taşıyan sıfatlardır. Mesela; Ehl-i Sünnet'in, Mutezile (ya da *Ehlu'l-i'tizâl*[544]) ismini verdiği grup, kendisine Mutezile demez, bilakis mezheplerinin ana karakteri olan kavrama atfen *Ehlu'l-adl* veya *Ehlu'l-adl ve't-tevhîd* ismini layık görür. Bir ayeti, zıt fikirleri savunan iki ya da daha fazla tarafın, ötekinin görüşlerini nakzeden delil olarak almaları ve yorumlamaları burada da karşımıza çıkar. Örneğin

541 Merzûki, *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Keşşâf*, I, 399; İbnu'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, I, 399.
542 Kavramın bu anlamdaki bir değerlendirmesi için bk.: Metin Yurdagür, "Haşviyye", *DİA*, XV, 426.
543 Nasr Hamit Ebu Zeyd, *İtticâhu'l-Akli fi't-Tefsîr*, 191, 193.
544 Mâturîdî, vr. 63a.

"*Allah, bir zerre miktarınca bile zulüm yapmaz, eğer bir iyilik olursa onun karşılığını fazlasıyla verdiği gibi, bir de kendi ikramı olarak daha büyük mükafat verir.*"[545] ayeti, Mâturîdî'ye göre büyük günah işleyen hakkındaki 'ebedi cehennemlik' hükmünden dolayı Mutezile'ye reddiyedir. Mutezile de aynı ayeti Kaderiye'nin (Ehl-i Sünnet) butlanına delil olarak ileri sürmüştür.[546] Çünkü onlar 'fiiller Allah'ın takdiri ve yaratmasıyladır' diyerek zulmü de Allah'a nispet etmişlerdir.[547]

2. Hariciler

Hariciler müphemattan yararlanarak bazı ayetleri özellikle Hz. Ali hakkında yorumlamışlardır. Örneğin; "Dünya hayatı hakkında söyledikleri hoşuna giden kişi"[548] Ali'dir.[549] Yine onlara göre Ali gittiği yolda şaşmış, hatta şeytanın aldattığı bir kimse olmuştur. Enam Suresi 67. ayetteki *ellezî* ve *hüve* mübhem zamirlerinin 'Ali', ayetin sonundaki "Allah'ın yolu, doğru yolun ta kendisidir. Bize alemlerin Rabbine teslim olmamız emrolundu." kısmının Hariciler hakkında olduğunu savunmuşlardır.[550] Bu rivayetlere baktığımızda ilk dönem tipik klikçi Haricî yorumlarının Hz. Ali karşıtlığına odaklandığını görüyoruz. Bunun sebebini anlamak çok da zor değildir. Çünkü onların varoluşunu Hz. Ali'nin tutum ve davranışları belirlemiştir. Onun varlığı bir tehlikedir, ortadan kaldırılması ise tebcil edilecek bir kahramanlıktır. Bu nedenle Hz. Ali'yi öldüren İbn Mülcem, vahiy tarafından "Allah rızasını kazanmak için canını satan kişi"[551] olarak kutsanmıştır.[552] İlginçtir Şia aynı ayeti Hz. Ali'ye yorumlamıştır. Çünkü o, hicreti sırasında Peygamber'in yatağına yatarak kendisini ölüme atmıştır.[553]

Haricî olmayan kaynaklardan elde ettiğimiz bu yorumlara bu çalışmada esas aldığımız Huvvârî'nin tefsirinde rastlamadığımıza

545 4 Nisa 40.
546 Kadı, *Tenzîh*, 97.
547 Mâturîdî, vr. 760a.
548 2 Bakara 204.
549 Eşari, *Makâlâtu'l-İslamiyyîn*, 183; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 163; İbn Salim, *Kadıyyetu't-Te'vîl*, I, 102-104.
550 Eşarî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 183; 'Akk, 248; Erten, "Mübhemâtü'l-Kur'an ve Fırkalar", 73.
551 2 Bakara 207.
552 Eşarî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 183; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 120; Erten, "Mübhemâtü'l-Kur'an ve Fırkalar", 73.
553 Tabersî, II, 174-75.

özellikle işaret etmeliyiz. Huvvârî tefsirinde bazı göndermeler hariç[554] kendi mezhebini ve mensuplarını açıkça herhangi bir ayetle tanımlamaz.

3. Şia

Şia'nın 'öteki'si bazı sahabeler, Hariciler ve Emeviler, özellikle de Muaviye'dir. Şiî geleneğin onlar hakkındaki olumsuz kanaatini, tamamen Ehl-i Beyt sevgisi belirlemiştir. İnancı, siyasî tutumu ve davranışları bu zaviyeden belirleyen Şiî öğretiye göre, insanların en faziletlisi ve hilafete en layık olanlar bu soydan gelenlerdir. Yukarıda anlatıldığı üzere, onlara göre, Allah ve Rasulü hilafetin Ali'ye verildiğini açıklamıştır. Ancak, Peygamber'in vefatından sonra başta Ben-i Ümeyye olmak üzere, insanlar, hilafeti Ali'ye vermemişlerdir. Emiri'l-mümininin hakkını ilk gaspeden Ebu Bekr ve Ömer, hem kendilerine tabi olanların günahlarını, hem de Ehl-i Beyt'ten akan her kan, yaralanma, ırza geçme vs.nin günahlarını taşırlar (16 Nahl 25).[555] Halbuki Ali'nin velayetiyle ilgili ayet nazil olduğunda[556] Rasulullah onlardan Gadir Hûm'da misak almıştı. Fakat onlar bu misakı tastiken değil ikraren (sözlü olarak) kabul etmişler, daha sonra da Emiri'l-mümínini inkar etmişlerdir (4 Nisa 137, 150, 10 Yunus 97). Onu inkar ettikleri için amelleri rüzgarın savurduğu kül gibi yok olur gider (14 İbrahim 18).[557] 4 Nisa 137, 5 Maide 67, 71, 9 Tevbe 74 ve 45 Zuhruf Suresi 79-80, 58 Mücadele 18. ayetleri imameti Beni Haşim veya Ehl-i Beyt'e vermek istemeyenlerin Kabe'de toplanarak ahitleşmeleri -ki bu küfürdür- olayını anlatır.[558] İddia edilenin aksine ayetler, Kur'an vahyinin ilk dönemlerinde müşriklerin Daru'n-nedve'de toplanarak Hz. Peygamber'e karşı kararlar almalarından bahsetmektedir.[559] Hilafetin Ali'ye verilmemesinden sonra Müslümanlar, Ehl-i Beyt'in başında olan imam ve Emiri'l-müminin Hz. Ali ve taraftarları ile ona muhalefet ve düşmanlık edenler olmak üzere iki gruba ayrılmışlardır. Yine Ali'nin hakkını gaspedenleri kötü yönleriyle tanıtan bir çok

554 Huvvârî, I, 68, 303.
555 Kummî, I, 386; II, 171. Bu düşüncelerin eleştirisi için bk.: Zahir, *Şia'nın Kur'an, İmamet ve Takiyye Anlayışı*, 29.
556 İmamet ve Meşruiyetinin Tesbiti konusuna bakınız.
557 Kummî, I, 163, 164, 318, 365, 370.
558 Kummî, I, 301; II, 263, 337-38.
559 Huvvârî, IV, 123; Zemahşerî, IV, 265.

ayet[560] vardır. Bunların iniş zamanı çok önceleri olsa da gerçekleşmesi Peygamber'in vefatından sonradır.[561] Allah onların Ali'nin hakkını gaspedeceklerini Rasulullah'a bildirmiş ve onlara bir müddet devlet de vermiştir (6 Enam 44). Ama bu devlet, en fazla Kaim'in gelişine kadar devam edecektir.[562] İkinci gruptakilerin bazıları hilafeti tayin edilen kişiye vermeyerek başkasını seçtikleri için dinden bile çıkmışlardır. Bu haksızlık Emevilerle bitmemiştir. Zira Emevilerin yerine iktidarı ele geçiren Abbasiler de Âl-i Muhammed'in hakkını gasbetmiştir.

Bu konularda Kummî en aşırı ucu, Tabersî ise en makul çizgiyi temsil eder. Mesela Kummî'ye göre 'Allah'ın kızdığı ve sapıtanlar'[563] imamı tanımayan ve ondan şüphe edenlerdir.[564] Tabersi ise bu ayette belli bir topluluk kastedilmediğini aksine bunun, genel bir ifade olduğunu söyleyerek indirgemeci yaklaşımı reddeder.[565]

Başvurulan başka bir yol da, bazı ayet ve kavramları 'Emiri'l-müminine muhalefet ve düşmanlık edenlere tahsis etmektir. Buna göre bu kişiler; *mükezzibîn*,[566] *ashabu'l-meş'eme*,[567] dehriyyun,[568] *cibt* ve *tâğût*,[569] münafık,[570] sözleri *lahnu'l-kavl*,[571] 'küfredenler ve dostları tağut olanlar',[572] Allah'ın indirdiğini gizleyenler,[573] kıyamet günü yüzleri alçalan ve kapkara olan, cehennemde zanilerin fercleninden çıkanı içenler,[574] 'haksız yere gururla-

560 4 Nisa 137-39; 5 Maide 54, 67, 71; 9 Tevbe 74; 18 Kehf 101; 22 Hac 25, 55, 57; 26 Şuara 226-227; 28 Kasas 5-6; 45 Casiye 23; 58 Mücadele 7, 18; 68 Kalem 42-43; 89 Fecr 17.

561 Kummî, I, 163; II, 21, 57-58, 61, 101, 110-11, 269, 336-38, 369, 417; Tabersî, VI-VII, 128-29.

562 Kummî, I, 207-208.

563 1 Fatiha 7.

564 Kummî, I, 42.

565 Tabersî, I, 64. Bu yoruma Huvvârî (I, 77) ve Kadı Abdulcebbar da (*Tenzîh*, 10) katılır.

566 56 Vakıa 24.

567 90 Beled 19-20

568 45 Casiye 24.

569 4 Nisa 50-51.

570 11 Hud 5.

571 47 Muhammed 30.

572 2 Bakara 257.

573 2 Bakara 159-160. Hasan el-Askerî'nin görüşüdür. Bk.: Zehebî, II, 87.

574 67 Mülk 27; 88 Gaşiye 2-7.

nanlar'dır.[575] Gecenin kararıp ortalığı kaplaması[576] sembolik olarak 'Ali'nin hilafetini gölgeleyen Ebu Bekr'in devleti'ni[577] tasvir etmektedir. Sonuç olarak Ebu Bekr'den başlamak üzere Abbasiler de dahil Emiri'l-müminin ve Ehl-i Beyt'in hilafet hakkını gasbeden ve ona düşman olanlar topluca cehenneme gireceklerdir. Onların oradaki kötü hallerini Sad Suresinin 55-63. ayetleri(ne) tasvir et(tiril)miştir.[578] Kaderiye de ahirette Ali'nin velayetinde şirke düşmediklerini söyleyecektir. Ancak Enam Suresi 39. ayet, onlar gibi vasilerini inkar edenler hakkında inmiş ve hükmü vermiştir.[579] Hasılı Emiri'l-mümininin hakkını gasbetmek için toplanan 'gâsıplar' kıyamet günü yerin kendilerini yutmasını isteyeceklerdir (4 Nisa 42).[580] Tabersî bu yorumların çoğuna katılmaz ve 'Ali'ye düşmanlık' tabirini ağır bulmuş olacak ki 'kıyamet günü Ali'nin Allah katındaki faziletini gördüklerinde' ifadesini kullanarak ayetlerin umum alınması gerektiği konusunda da uyarıda bulunur.[581] Zaten Tabersî sahabe konusunda oldukça itidalli ve makul bir yol izlemektedir. Kummî ise sahabe hakkında aşırı ideolojik ve klikçidir, ayetlere ve kavramlara anlam yükleme ustasıdır.

Kummî sahabe hakkındaki değerlendirmelere Ebu Bekr, Ömer, Osman ve onlarla beraber olanlarla başlar. Onlar hakkında hiçbir olumlu kanaat dile getirmemiştir. Ebu Bekr, Ömer ve Osman'ı kastediyorsa sırasıyla onlar için *fulân ve fulân ve fulân*; eğer ilk ikisini kastediyorsa *fulân ve fulân*; sadece Ebu Bekr'i kastediyorsa *fulân* kelimesini,[582] hilafet sırasına gönderme yaparak *el-evvel* ve *es-sânî* sıra sayılarını kullanır.[583] Onlara bu şekilde işaret etmesi, onun en olumlu yaklaşımı sayılabilir. Çünkü daha kötüsünü de yaparak Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ömer için kullanmaktan asla vazgeçmediği ve ısrarla tekrar ettiği iki sıfat bul-

575 40 Mümin 72-75.
576 92 Leyl 1.
577 Kummî, I. 92, 148, 322; II, 232, 270, 329, 362, 364-65, 415-16, 420-21, 424; Tabersî, XVI, 128; XXVI, 44.
578 Kummî, II, 213.
579 Kummî, I, 206-207. Tabersî (*Mecmeu'l-Beyân*, VII-VIII, 30-32, 56-58), Kummî'den kesin olarak farklı düşünmekte ve bu ayetlerin müşrikler hakkında indiğini açılamaktadır.
580 Kummî, I, 147.
581 Tabersî, XXIX, 18, XXX, 161.
582 Kummî, I, 38, II, 60, 283, 294, 322, 329, 424-25.
583 Kummî, II, 89, 171.

muştur: *cebter/hubter* ve *zureyk*.[584] O daha ileri giderek her peygamberin iki şeytanı olduğu, Hz. Peygamber'in 'şeytanları'nın da *hubter* ve *zureyk* olduğunu söylemekten çekinmemiştir. Tabii ki kastettiği kişiler Ebu Bekr ve Ömer'dir. Ömer de *esfel-i safiline* döndürülenin[585] ta kendisidir.[586]

Her fırsatta kavramlara keyfi anlam yükleme olgusu burada da karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu kavramların manaları zâhirde farklı olsa da bâtında te'vili yapıldığı gibidir. Mesela; Maide Suresi 91. ayetteki *hamr ve meysîr* Ebu Bekr ve Ömer;[587] Nahl Suresi 90. ayetteki *munker, fahşâ* ve *bağy*; Hucurat Suresi 7. ayette müminler için kerih görülen *küfr, fusûk* ve *isyân* kavramlarının karşılıkları sırasıyla *falân, falân ve falân* (Ebu Bekr, Ömer ve Osman)dır. Buna karşın Hz. Ali, *'adl, ihsân, zînet, âlâ* (nimet) ve *mîzân*dır[588] Kummî bütün olarak ayetleri de aynı amaçla kullanmaya kalkışır. Başvurduğu yöntem anakronik inzal anlayışıdır ve oldukça çok işletmiştir. Mesela; Yahudilerin haksızlıkları ile ilgili olarak inen Bakara Suresinin 84. ayeti bilinenin aksine aslında Osman hakkında inmiştir. İddiaya göre bu ayet onun halifeliği sırasında Ebu Zerr'i Rebeze'ye sürmesinden bahsetmiştir.[589] Babaları yüzünden kınanan ve hakkında ayetler[590] indiği iddia edilen iki kadın sahabe yani Aişe ve Hafsa da öfkeden nasibini almışlardır.[591] Bilindiği gibi onlar Hz. Peygam-

584 Kummî, I, 220-21, II, 206, 213, 322, 366-67, 379, 386, 404-405. Kummî'nin tefsirinin yazmalarını karşılaştıran heyet bazı nüshalarda *cebter* (tilki) bazılarında da *habter* (kısa boylu) olarak yazıldığına dikkat çekmiştir (*Tefsîru'l-Kummî*, I, 221). İ. İlahi Zahir'in başka bir Şiî müelliften aktardığına göre Hz. Ömer, kurnaz ve dahi olduğu için *cebter*; Hz. Ebu Bekr de çakır gözlü olduğu için bu manaya gelen *zureyk* (*zerkânın* ismi tasğiri) ile vasfedildilmiştir (Zahir, *Şia'nın Kur'an, İmamet ve Takiyye Anlayışı*, 28, 29).

585 95 Tin 5-6.

586 Kummî, I, 220; II, 89, 329, 429. Muğire el-'Acelî de Kummî'nin iddiasına benzer şekilde, Ahzab suresi 82. ayetinde bahsedilen zalim (*zalûm*) ve cahilin (*cehûl*) Ebu Bekir, "Münafıkların durumu tıpkı şeytanın durumu gibidir" (59 Haşr 13) ayetinde kastedilenin ise Ömer olduğunu söylemiştir: Bk.: Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 240.

587 İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadîs*, 69.

588 Kummî, I, 38, II, 294, 321-22.

589 Kummî, I, 61-64.

590 49 Hucurat, 6, 11; 24 Nur 11. (Kummî'ye göre bilinenin aksine bu ayet Aişe'nin Mariye'ye iftira atması üzerine inmiştir. *Tefsîru'l-Kummî, II, 75*). Başka bir iddiaya göre de Allah'ın kesilmesini emrettiği inek (2 Bakara 67) aslında Aişe'dir (İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadîs*, 69).

591 Kummî, I, 386; II, 75-76, 293-94, 297; Tabersî, XXVI, 92.

ber'in eşleri ve aynı zamanda Ebu Bekr ve Ömer'in kızlarıdır. Müslüman bilincinin ve tarihi aklının tezkiye ettiği, iyilikle ve minnetle andığı bu dört isim (Ebu Bekr-Ömer-Osman-Ali) birbirlerinin zıddı ve düşmanı gösterilerek işte böyle bir ideolojiye kurban edilmek istenmiştir. Bunu isbat için ayetin bilinen formunu değiştirmekten çekinmediği gibi bu yorumlara da Cafer es-Sadık, Ebu Cafer gibi masum isimleri de alet etmişlerdir.[592] Bu aşırılık nedeniyle Mâturîdî, Ebu Bekr, Ömer ve Osman'a zalim diyenler için isim vermeden 'asıl zalim ve haddi aşanlar, onlara zalim diyenlerdir' diyerek kızgınlığını dile getirir.[593]

Hemen her mezhebî ideolojik okumada karşımıza çıkan ve burada en bariz örneğini gördüğümüz tutumun dinî ve ilmi bakımdan irdelenmesinin çok da yararlı bir sonuç vereceğini zannetmiyoruz. Bu belgeler bize açıkça ifade ediyor ki, metin eli kolu bağlı gibi görülüp istenilen şey ona yüklenmeye kalkışılırsa, bunun nerede duracağı asla belli olmaz. Bu nedenle Kur'an metninin bağlamının ve esbab-ı nüzulün önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Zira yukarıdaki sıfatların verilmesine gerekçe olan ayetlerin[594] ne sebeb-i nüzul ne de bağlam itibariyle ilk üç halife ile bir alakası vardır. Bunu diğer Şiî ve başka müfessirler de onaylamaktadır. İbn Kuteybe'nin de haklı olarak tenkit ve reddettiği gibi kötü sıfatları kazanan herkes için kullanılan Kur'an'ın *umûm* ifadelerini bir veya birkaç kişiye indirgemeye, keza onu birkaç kişiyi tasvir eden özel bir kitap haline döndürmeye kimsenin hakkı yoktur.[595] Durumun farkında olan Kummî'nin, çıkmazdan kurtulmak için, kendine göre yorum ilkeleri geliştirdiğini açıklamıştık. Bu tavrın Kur'an'ı gerçek manada anlamak ve anlamlandırmaktan çok uzak olduğunu söylemeye gerek yoktur. Aşırı ideolojik tutumu ile Kummî'nin bütün bu çıkışları ilk dönem Şiî öfkesinin açık belgeleri olarak görülmelidir. Çıkarılması gereken en önemli ders, nassların hissiyata kurban edilmesinin hiçbir kimseye faydasının olmadığı gerçeğidir.

592 Kummî, II, 322.
593 Mâturîdî, vr. 313b.
594 6 Enam 112; 16 Nahl 90, 25 Furkan 27-29; 38 Sad 28, 55-63; 47 Muhammed 28; 49 Hucurat 7; 55 Rahman 3-4, 7-9, 13, 43; 83 Mutaffifin 7, 28, 34; 92 Leyl; 95 Tin 5-6.
595 İbn Kuteybe, *Te'vilu Müşkili'l-Kur'an*, 263.

İlk üç halifeden sonra Kummî'nin hedefinde Cemel savaşında üstlendikleri rol ile öne çıkan Talha ve Zübeyr vardır. Bu ikisini kastederek Allah, "ayetleri yalanlayan"larla[596] savaşmayı şu şekilde emretmiştir;[597] "*Küfrün önderleriyle savaşın.*"[598] İsrailoğulları için söylenen "*O ineğin bir parçası ile ona* (cansız bedene) *vurun.*"[599] sözü de aslında bu ikisi için söylenmiştir.[600] Esasında onların isminin karıştığı olaylar genel olarak Müslümanlar tarafından hoş karşılanmamıştır. Ancak örneklerden de anlaşılacağı üzere Şia, bu iki sahabe hakkında da anakronik inzal anlayışı işletmiş ve bu olaylardan çok önce, haklarında ayetlerin indiğini iddia etmiştir. Örnekleri çoğaltabiliriz. Bunlardan birisi de "*Öyle bir fitneden sakının ki o sadece içinizdeki zalimlere dokunmaz.*"[601] ayetidir. Tabersî de dahil Şiî müfessirlere göre buradaki *fitne* Cemel olayıdır. Dolayısıyla ayet, bu olaya karışan Ali, Ammar, Talha, Zübeyr ve diğerlerine bir uyarıdır. Ancak bizzat Zübeyr bu ayeti okuduğu halde kendisini onlardan görmediğini itiraf etmiştir. Peygamber de bu ayetle ilgili açıklamalarında, kendisinden sonra fitnenin çıkacağını haber vermiş ve bu zamanda Ali'ye uyulmasını emretmiştir.[602] Haricî yorum, Şiî yorumla çok nadir ittifak etmiştir. İttifak ettiği yerlerden birisi de bu ayeti Cemel vakasına hasretmek ve onun hakkındaki yorumdur.[603]

Şiî tefsirlere göre, "*Ana babasına öf diyen kişi..*" ayeti[604] Hz. Ebu Bekr'in oğlu Abdurrahman hakkında inmiştir.[605] Kummî, buradan hareketle sözü Ebu Bekr'e getirerek onun hilafeti hakkında olumsuz bir tablo çizmeye çalışmaktadır.[606] Böylesine ilkesiz bir tefsire red cevabı bu defa, Zemahşerî'den gelmiştir. Ona göre ayetteki "Ana babasına öf diyen kişi..." cins olup aynı gayr-i ahlaki davranışı gösteren herkes için geçerlidir. Bundan dolayı cevap (18. ayet) çoğul ifadeyle gelmiştir. Bu durum ayetin Abdur-

596 7 Araf 40.
597 Kummî, I, 282, 234.
598 9 Tevbe 12.
599 2 Bakara 73.
600 İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadîs*, 98.
601 8 Enfal 25.
602 Tabersî, IX-X, 130-31; Kummî, I, 270.
603 Huvvârî, II, 82.
604 46 Ahkaf 17.
605 Kummî, II, 272; Tabersî, XXVI, 14.
606 Kummî, II, 272-73.

rahman'ın Müslüman olmadan önce indiği iddiasını da geçersiz kılar. Nitekim Hasan Basri ve Katade de aynı görüştedirler. Zemahşerî, Abdurrahman'ın Müslümanların faziletlilerinden olduğuna işaret ederek Hz. Aişe'den kardeşi hakkındaki iddiayı reddeden şu rivayete yer verir:

> Muaviye (Medine valisi), Mervan'a bir mektup yazarak insanların Yezid'e biat etmelerini istedi. Abdurrahman bunu duyunca Mervan'a dedi ki, 'Hilafeti Herakliyüslük (saltanat) haline getirdiniz. Çocuklarınız için biat alıyorsunuz'. Mervan da cevaben, 'Ey insanlar! Bu adam, hakkında Allah'ın Ana babasına öf diyen kişi... dediği adamdır' dedi. Aişe, Mervan'ın bu sözünü duyunca kızdı ve şöyle dedi: Vallahi o kişi, bu değildir. Eğer isim vermek isteseydim, bunu yapardım. Fakat Allah, sen babanın sülbündeyken babanı lanetledi. Sen de Allah'ın lanetinden saçılmışsın (doğmuşsun).[607]

Bu anlatıya göre Abdurrahman, siyasî otorite tarafından tanımlanmaya çalışılmaktadır. Bundan elde edilmek istenen sonuç ise onun muhalefetini kırmak ve halkın nezdindeki itibarını düşürmektir. Böylece Şia ve Emevi idaresi aynı kişi hakkında aynı ayete dayanarak, farklı sonuçlar üretmeyi amaçlamaktadır.

Şia'nın kendisine ezelî ve en büyük düşman gördüğü Emeviler ve Muaviye hakkında durum farklıdır. Çünkü Şia'nın asıl 'öteki'si Emevi soyundan gelenlerdir. İslâm tarihinin siyasal dönüşüm aşamalarından birini temsil eden Muaviye ve yaptıkları, bu konuda ilk sıraya yerleştirilmesine neden olmuştur. Öyle ki Şia Kur'an'da ne kadar olumsuz insan prototipi varsa Muaviye'ye yüklemeye çalışmıştır. Bu tip bir olumsuzlamanın genel bir kural olarak diğer gruplar tarafından da zaman zaman kullanıldığına dikkat çekmiştik. Ancak ayetlerin lafzını, Arapça dil kurallarını ve Kur'an'ın ruhunu zorlayan müfrit mezhepçiliğin öfkesini Muaviye'de açığa vurduğunu görmekteyiz. Zorlama ve mantık dışı açıklamalardan birisini Zerkeşî nakleder. Buna göre onlar, Kur'an'ın toplumsal bozguncular için kullandığı "*insanlar arasında bozgunculuk etmek, ekinleri tahrip etmek ve nesilleri bozmak için yeryüzünde koşuşturan*"[608] tasvirini Muaviye ve onun gibilere layık görmüştür. Bu iddia için Zerkeşî, "Bu yorum,

607 Zemahşerî, IV, 304. Rivayetle ilgili tartışmalar için bk.: Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştirler*, çev. Bünyamin Erul, Ankara 2002, s. 160.

608 2 Bakara 205.

ayete ve şeriata muhaliftir, mahzurludur ve cahillerin te'vilidir."[609] demektedir. Benzer yorumlar Kummî'nin tefsirinde sayısızdır. Enfal Suresi 58. ayet 'Emîri'l-mümînîne hiyanet eden Muaviye' hakkında inmiştir.[610] Ayete konu olan olay, Peygamber'in vefatından çok sonra meydana geldiğine göre burada da anakronik inzal anlayışının işletildiği açıktır. Nihayet o, Kur'an'ın "*yoldan saparak cehenneme yakıt olan*"[611] ve "*kitabı solundan verilecek kişi*"[612] ile Muaviye'yi kastettiğini iddia etmiştir.[613] Halbuki bu iki ayette, bu sıfatı kazanan herkes için bir prototip sunulmaktadır. Konu umumi bir ifade olup sadece Muaviye'ye tahsisi mümkün değildir. Birinci ayetin cinler ve ikincinin de Esved b. Abdi'l-Eşedd hakkında inmiştir.[614]

Kummi sert tutumunu belli şahıslarla sınırlı tutmayıp bütün Emevilere yöneltir. Onun bu çerçevede değerlendirdiği ayetlerden bir kısmı, esasında İslâm'la olumlu hiçbir ilişkisi olmayan müşrik ve münafıkları ve yaptıklarını tasvir eder.[615] Ancak Kummî için önemli olan bir irtibat kurabilmektir. Böylece onlar 'kafir',[616] yaptıkları zulümler '*fevahiş*'tir,[617] ürettikleri fitneler, çöllerdeki seraba (*serâbun bekî'a*[618]) ve denizin derinliklerindeki karanlıklara (*zulumât*[619]) benzer.[620] Yine bu cümleden olmak üzere Tabersî'nin bile müşrikler hakkında indiğini vurguladığı[621] Enam Suresi 94. ayet Kummî'ye göre 'Muaviye, Beni Ümeyye, onların ortakları ve imamları' hakkında inmiştir.[622] Keza Mekke-

609 Zerkeşî, *Burhân*, II, 152.
610 Kummî, I, 277.
611 72 Cin 14-15.
612 69 Hakka 25, 37.
613 Kummî, II, 373, 379.
614 Taberî, *Tefsir*, XXIX, 62-65, 102-113; Zemahşerî, IV, 604. Muaviye'yi kötü ve aşağılayıcı vasıflarla tanımlamaya çalışan Şia ve Mutezile'ye karşı sünni kanattan savunma gelmiştir. Bunların başında İbn Hacer el-Heytemî'nin, Muaviye'nin fazileti hakkında ayet ve hadislerle süslediği *Tazhîru'l-Cinân ve'l-Lisân ani'l-Hutûri ve't-Tefevvüh bi Selbi Seyyidinâ Muâviye b. Ebi Süfyân* isimli kitabıdır. Kitap Heytemî'nin *ez-Zevâcir* isimli kitabıyla beraber basılmıştır (Kahire 1994).
615 Huvvârî, III, 184-85.
616 Kummî, I, 183.
617 Kummî, I, 233.
618 24 Nûr 39.
619 24 Nûr 40.
620 Kummî, II, 81-82.
621 Tabersî, VII-VIII, 136.
622 Kummî, I, 218.

li müşrikler ya da Beni Kurayza hakkında inmiş olan[623] "*Allah'ın yarattıklarının en şerlisi onlardır.*"[624] ayeti Beni Ümeyye hakkında inmiştir. Çünkü onlar Kur'an'ın bâtınını inkar etmişlerdir, dahası onlar mümin de değildirler.[625] Allah'ın İsrailoğullarına yaptığı uyarı (17 İsra 4-10), bu te'vil anlayışına göre aslında hilafeti zorla ele geçiren, Âl-i Muhammed'e zulmeden ve bu yüzden Cehenemi hak eden Ben-i Ümeyye ve onlara karşı mücadele verenler ve en son çıkıp gelecek olan Mehdi (*v'adu'l-âhire*) hakkında inmiştir.[626] Bütün bu sıfatları hak edenler için elbette ahirette hüküm verilecek ve onlar "*cehennem halkından olacaklar*"[627]dır.[628] Muhammed Nefsu'z-Zekiyye'nin Naziat 23 ve Kasas 1-6. ayetlerini kullanarak Mansur'u Firavun'a benzettiğini söylemiştik. Kummî de isim vermeden Ehl-i Beyt'in düşmanlarının Firavun gibi zulüm yaptıklarını anlatır.[629] O bu zulümlerden dolayı, 'Ali, Hasan ve Hüseyin'i öldüren bir ümmet 'hayırlı ümmet' (Ali İmran 110) olamaz' sonucuna varmış[630] ve böylece, bir dönemin siyasî iktidarının yaptığı yanlışı bütün ümmete maletmiştir. Tabii Şia burada vasfedilen ümmetin dışında kalmaktadır.

Gerek Emeviler gerekse Abbasiler döneminde ezilen grupların başında Hariciler ve Şiîlerin geldiğini ve bu iki gruba mensup ulemanın bu iki iktidarı zalimler olarak nitelediklerini yukarıda açıklamıştık. Burada sunulan son örnekler de aynı kapsama girmektedir. Yine 'Her şey zıddı ile kaimdir' ilkesi de burada geçerlidir. Kur'an da anlattıklarını zıddı ile birlikte anlatır. Buna Kur'an'ın diyalektik yöntemi demek uygun olur. Mesela; İbrahim Suresinde iyi ve kötü amelleri sembolik olarak iyi ağaç-kötü ağaç benzetmesiyle anlatır. Kur'an'ın bu misali, kendilerini ve ötekini tasvir için Şiî müfessirlere iyi bir fırsat ve imkan sunmuştur. Önce ayeti okuyalım:

623 Tabersî, IX-X, 166; Zemahşerî, II, 230.
624 8 Enfal 55.
625 Kummî, I, 277; II, 227.
626 Kummî, I, 405-406.
627 40 Mümin 6.
628 Kummî, II, 227; I, 203. Ümeyyeoğulları ile ilişkilendirilen diğer ayet ve yorumları için bk.: Kummî, I, 373; II, 9, 55, 195, 282-85, 366, 379, 399; Tabersî, XIII, 220; XXVI, 44; XXX, 153-54; Zemahşerî, II, 555.
629 Kummî, II, 110. Şu ayetle de aynı çerçeve de yorumlanmıştır: 2 Bakara 59; 7 Araf 33, 24 Nur 39-40.
630 Kummî, I, 122.

Bak Allah nasıl bir misal getirdi: Güzel bir sözü (kelime tayyibe), kökü yerde sabit, dalları gökte olan iyi bir ağaca (şecere tayyibe) benzetti. O ağaç, Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara misaller getirir. Kötü bir sözün (kelime habîse) misali, gövdesi yerden koparılmış, o yüzden ayakta durma imkanı olmayan işe yaramaz bir ağaca (şecere habîse) benzer (14 İbrahim 24-26).

Bu ayetlere göre Beni Ümeyye, 'işe yaramaz bir ağac'a benzeyen 'kötü bir söz' gibidir, Allah'ı ne meclislerde ne de mescitte anarlar ve onların amellerinin büyük bir kısmı boşa gider, çok azı da semaya yükselir. Bunun zıddı olarak Ehl-i Beyt'i de 'iyi bir ağac'a benzeyen 'güzel söz' ifadesi sembolize eder. "Ayetteki *şecere tayyibe* Rasulullah, kökü Beni Haşim'de sabit olan nesebidir. Ağacın dalı, Ali b. Ebi Talib; filizi Fatıma, meyveleri ise Ali ve Fatıma'nın neslinden gelen İmamlardır. Şia ise ağacın yapraklarıdır. Müminin çocuğu oldukça ağaç yapraklanır. Şiamızdan biri öldüğünde bir yaprak düşer."[631] Ağacın meyve vermesi bir başka yorumla, "helal ve haram konusunda Ehl-i Beyt imamlarının ve onların Şiası'nın verdiği fetvadır."[632] Diğer tefsirlerde bu tür bir sembolik yoruma rastlamak mümkün değildir. Farklı bir yorum olarak belki Mâturîdî'nin *kelime-i tayyibeyi* Kur'an'a, *kelime-i habiseyi* de insanların ona benzeterek telif ettikleri kitaplara yormasına[633] işaret edebiliriz.

Sembolik bir yorum da şudur: Şiî müfessirler 'lanetlenen ağacı'n (16 İsra 60) Emevîleri sembolize ettiğini kabul etmiştir. Şöyle ki, "Hz. Peygamber rüyasında maymunların (ya da bazı kişilerin maymunların tırmandığı gibi) kendi minberine tırmandığını gördü ve üzüldü. Sonra bu ayet indi ve onların Beni Ümeyye olduklarını haber verdi."[634] Rivayete göre İmam Cafer es-Sadık ve İmam Ebu Cafer, ayet metni ve rüya arasını telif eden şu yorumu yapmışlardır: "Kur'an'daki *şecere mel'ûne* Beni Ümeyye'dir. Allah, onların Peygamber'in makamını ele geçireceklerini ve zür-

631 Kummî, I, 371; Tabersî, XIII, 215-16. Yukarıdaki yorumların bir eleştirsi için bk.: 'Akk, 249-50.
632 Tabersî, XIII, 215-16.
633 Mâturîdî, vr. 378a.
634 Kummî, I, 412; Tabersî, XV-XVI, 66-67. Bu rivayete Taberî'de yer verir (*Tefsîr*, XV, 112-13). Ancak o, *şecere mel'ûnenin* zakkum ağacı olduğunu söyler. İbn Kesîr'de bu rivayetin senet ve metin bakımından zayıf ve uydurma olduğunu açıklar (İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III, 49).

riyetini öldüreceklerini haber verdi."[635] Emevi sülalesini 'lanetlenmiş hane (*beytu'l-l'ane*)' diye isimlendiren Hariciler[636] de ortak düşmanları hakkında kötü vasıflar kullanarak bir defa daha Şia ile fikir birliği etmişlerdir. Şiî anlatının devamında Hz. Peygamber'in gördüğü rüya üzerine Kadir Suresi 2-3. ayetleri ile Kevser Suresinin indiği ve Peygamber'e, 'Kadir gecesi, senden sonra iktidara gelecek olan Beni Ümeyye'nin bin aylık yönetiminden daha hayırlıdır' denilmek istendiği iddia edilmiştir. Dahası ayetteki bin sayısı ile Emevi Devleti'nin süresinin tekabüliyeti Şiîlerce hayretle karşılanmıştır.[637]

Ancak müfessirlerin üzerinde birleştikleri gibi, ayetlerde 'Kadir Gecesi'nin ibadetle geçirilen bin aydan daha hayırlı olduğu' kastedilmiştir.[638] Taberî'ye göre, Kadir Gecesi'nin "bundan başka bir anlamının olduğunu iddia eden sözler, bâtıl davalardır, ne rivayeten ne de aklen bir delili vardır. Kur'an'da da böyle bir şey yoktur."[639] İbn Atıyye de Ebu Cehil gibi müşrikler hakkındaki 'lanetlenmiş ağaç' (17 İsra 60) ve 'zakkum'un (37 Saffat 62-67) onların dışında Müslüman kimseler için yorumlanamayacağına dikkat çeker. Dolayısıyla "Kur'an'daki lanetlenmiş ağaç, Osman'a, Muaviye'ye veya Ömer b. Abdulaziz'e hamledilemez."[640] Kur'an'ın bütün müminlerin kitabı olduğunu dillendiren bu ifadelerin önemsenmesi ve bir ilke olarak benzer yorumlara da uygulanması gerekir. Olayın mahiyetini tamamen olumsuzlayan bu sözlerden sonra, aslında İbn Kesir'in yaptığı gibi[641] ilgili rivayetlerin yanlı, zayıf ve uydurma olduğunu ispat etmeye bile gerek yoktur. Bütün bu açıklamalara rağmen çağdaş müfessir Yazır'ın Hz. Peygamber'in rüyasıyla ilgili haberleri ciddiye alması, hatta mucizevi bir tarafının olduğuna dikkat çekmesi ve nihayet bu

635 Tabersî, XV-XVI, 66-67.
636 'Akk, *Usulu't-Tefsîr ve Kavâiduhu*, 250.
637 Kummî, I, 363, II, 432. Bu rivayete Şiî olmayan kaynaklar bazı farklılıklarla birlikte tenkit ve redderek yer verir. Bk.: Taberî, *Tefsir*, XXX, 260; Mâturîdî, vr. 895a; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, IV, 529-30.
638 Taberî, *Tefsir*, XXX, 260; Mâturîdî, vr. 895a; Kadı, *Tenzîh*, 471.
639 Taberî, *Tefsir*, XXX, 260.
640 İbn Atıyye el-Endelüsî, *Muharreru'l-Vecîz*, tah.: Abdusselam Abduşşafi Muhammed, Beyrut 1993, III, 364, IV, 475-76. İbn Atıyye'nin sadece üç isme yer vermesini yanlış değerlendiren 'Akk, "bu isimler dışındaki Emeviler'e 'lanetlenmiş ağaç' ismi verilebilir" (*Usulu't-Tefsîr ve Kavâiduhu*, 250) şeklinde anlaşılabileceğini iddia etmiştir.
641 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, IV, 530.

rüyanın Emevilerin hayırlı oluşlarına işaret edebileceğine dair iyi niyet göstermesi ilginç bir tutumdur. Hele de Taberî'nin yukarıdaki sözleriyle selefin rivayetlerini inkar ettiğine yorarak onu eleştirmesini anlamak mümkün değildir.[642] Yazır, burada Taberî'nin asıl görüşüne iki defa yer verir. Bu doğru bir yöntemdir. Ancak Taberî, naklettiği rivayetleri inkar etmemiştir. Yazır'ın iddiasının usul açısından yerinde olmadığını düşünüyoruz. Zira Taberî, adeti olduğu üzere, bu konuda da sıraladığı rivayetleri, sadece farklı görüşleri yansıtan tarihi birer belge olarak aktarmaktadır. Kendi yorumu ise bunların dışında ayrı bir anlam ifade eder.

Şia'nın Haricilere karşı tutumlarını, görüşleri değil Hz. Ali'yi yarı yolda bırakmaları ve desteklemekten vazgeçerek onun düşmanları arasında yer almaları, dahası onunla savaşmaları belirler. Yukarıdan beri Ali ve Ehl-i Beyt'e düşmanlıkla ilgili yer verdiğimiz yorumların içine Hariciler de girer. Onlara ek olarak Haricilere özel olarak yöneltilen şu suçlamaları da ekleyebiliriz: İlk önce onlar Hz. Ali ile birlikte iken bir sorun yoktu. Ancak ondan ayrılarak hiziplere bölünmüşlerdir. Bu olguyu en güzel şekilde; "*Dinlerini parça parça edip gruplara ayrılanlar...*"[643] ayeti dile getirmiştir. Kummî'nin bu ilişkilendirmede[644] bir beis görmediği açıktır. Gerek ayetin bağlamı gerekse indiği sırada (tenzil zamanı) Muhammed ümmeti arasında böyle bir durumun gözlenmemiş olması, diğer müfessirlerin bu ayetin Muhammed ümmeti dışındakiler hakkında nazil olduğu yönündeki açıklamalarında[645] haklı oldukları sonucuna götürmektedir. Bu iç ve dış testin uygulanmaması ve anakronik inzal anlayışını kabul etmemiz durumunda ise elbette Kummî haklı olacaktır. Bundan sonraki ayetler için de aynı durum söz konusudur. Mesela; ilk Haricî gruplardan Haruriye davranışları nedeniyle Nisa 97-100 ve Kehf 103-106. ayetlerinin kapsamına girmiş,[646] Hz. Ali'den nak-

642 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1971, IX, 5973-77.

643 6 Enam 159.

644 Kummî, I, 228.

645 Tabersî, VII-VIII, 235; Zemahşerî, II, 83.

646 Kummî, I, 156-57; II, 20. Şianın bu yorumuna eleştiriler için bk.: İbn Sâlim, *Kadıyyetu't-Te'vîl*, I, 106. Cerrahoğlu, ayetin mutlaka Harurîyye'dekilere işaret ettiğinin söylenemeyeceğini ancak ayetin hususi oluşunun hükmünün umumi oluşuna engel olmayacağı kaidesine göre Harurîyyedekilerin ona muhatap olabileceğine işaret eder. Bk.: *Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, 109-110.

ledilen bir habere göre ise Nehrevan grubu bu ayetin kapsamına bile girememiştir.[647] Onlar için Rad Suresi 25. ayeti uygun görülmüştür.[648] Rivayetlere göre Haricileri Kur'an (9 Tevbe 58-59) ve Peygamber önceden haber vermiştir. Mesela; Peygamber, "Okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkarlar."[649] buyurarak onlarla savaşmayı emretmiştir. Sahabeden Ebu Umâme Haricilerin Müslüman iken inkara saptıklarını ifade etmiştir.[650] Başka bir Şiî iddiaya göre Saff Suresi 5. ayet onların halini en iyi tasvir eden ayetlerdendir.[651] Bu rivayetlerin anakronik bir durumu dillendirdiklerini bir yana bırakarak, onları ve yorumlarını doğru kabul edecek olursak Hz. Ali'nin onlarla savaşmasının meşru zemini çok önceden kurulmuş olmaktadır. Dolayısıyla zaman zaman onların kafir ya da müşrik oldukları gerekçesiyle ayetlerden[652] de yararlanılarak haklarındaki öldürülme hükmünü[653] normal karşılayabiliriz. Kummî, bir kez daha ayeti bağlamından kopararak ve anakronik inzal anlayışına başvurarak, müşrikler hakkında indiği kesin olan[654] "*Allah'ı hakkıyla takdir edemediler.*"[655] ayetinin Hariciler hakkında indiğini iddia etmiştir.[656]

Yukarıdaki açıklamalar karşısında Maturidî'nin tefsirinde yer verdiği şu tarihi vesikalar aşırı Şiî yorumları nakzetmekte ve bize daha makul gelmektedir: Hz. Ali'ye Haricilerin müşrik olup olmadıkları sorulmuş o da, "Onlar, bizimle savaşan bizim de onlarla savaştığımız isyankarlar (*bağy*)dır." dedi. Yine o Cemel günü birinin, Muaviye ve taraftarlarının kafir olduğunu söylediğini duyunca, "Öyle deme, fakat onlar bize isyan edenlerdir (*kavmun beğav 'aleynâ*)."[657] demiştir. Ne var ki bu rivayetlerin Şiî taraflarca sahih kabul edilmediği açıktır.

647 Tabersî, XV-XVI, 213.
648 Bu rivayeti Taberî (*Tefsir*, XIII, 143) ve Buhârî'den (*Kitâbu Tefsiri'l-Kur'ân*, XVII) daha önce de aktarmıştık.
649 Tabersî bu hadisi Ebu Umâme el-Bahilî'den rivayet etmiştir: Tabersî, III-IV, 160-61; X-XI, 82. Hadisin diğer kaynakları için bk.: Dârimî, *Cihâd* 40; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 31.
650 Zemahşerî, I. 399.
651 Taberî, *Tefsir*, XXVIII, 86-87.
652 9 Tevbe 5, 123; 22 Hac 32; Nuh 26.
653 Ebu Halef el-Eşarî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, 85-86.
654 Huvvârî, IV, 46.
655 39 Zümer 67.
656 Kummî, II, 222.
657 Mâturîdî, vr. 720a.

Ötekine olan kızgınlık, onların yaşadıkları şehirlerin de aynı tanımlama kapsamına alınmasına götürmüştür. Mesela; Kummî'ye göre, 'altı üstüne gelen kasaba' (53 Necm 53) Basra; 'dirilerin toplanma merkezi yapılan yer' (77 Mürselat 25) Ali taraftarlarının buluştuğu Kufe'dir.[658] Kimine göre Nuh'un gemisi Kufe mescidinde kimine göre de Şam'da Aynu'l-Verde denilen yerde yapılmıştır.[659] Şam'ın ismi burada övülmektedir. Fakat Kummî'ye bakılırsa Şam hiç de öyle değildir. Bilakis Şiîlerin düşmanlarının mekanı olarak Şam, ancak yergiyi hak edebilir.[660] Buradaki övgü ve yerginin nedeni, Kufe'nin Şia'nın; Basra'nın ise muhaliflerinin merkezi olmasıdır. Kur'an'ın ilgili ayetlerde bu iki şehri kastetmediği kesindir. Ancak tutkuya dönüşen ve fanatik bir boyut kazanan sevgi ve nefret hisleri, ilmi körlüğü beraberinde getirmiş ve bağlamıyla, iniş zamanı ve gayesiyle asla uyuşmayan te'villere gidilmiştir. Zaten bu ayetlerden böylesi bir sonucu başka hiçbir müfessir çıkarmamıştır. 'Basra'nın zemmi'[661] Şiî gelenekte önemli bir yere sahiptir.

Ötekini tanımlayan yorumlardan elde ettiğimiz sonuçların birincisi, bu yorumların ötekini anlamaya yönelik hiçbir girişim içermediğidir. Daha çok mahkum edici, aşağılayıcı ve dışlayıcıdır. Kendi öznelliği çerçevesinde ayetleri te'vil eden her mezhep, kendini haklı, diğerlerini yanlış görmekte ve hatta te'villeri sebebiyle rahatlıkla birbirlerinin küfrüne hükmetmektedirler.[662] "Çünkü burada, her fırkanın kendi iddiasını geçerli kılma eğilimi hakimdir. Bu vahşi ihtilaf, nefrete, uzaklaşmaya, çekişmeye ve kavgaya yol açmış, bu yolla İslâm'ın idealize ettiği tevhidi projenin bölünmesine neden olmuştur."[663]

Burada bir diğer noktaya değinmek yerinde olacaktır. Mezheplerde karşılıklı etkileşim vardır. Onlar düşündükleri, yazdıkları ve yaptıklarıyla hem kendini belirlemiş ve sınırlarını çizmiş, hem de ötekini tanımlamaya çalışmıştır. Etki-tepki kuralına

658 Kummî, II, 317, 392.
659 Zemahşerî, III, 184.
660 Kummî, II, 241-45.
661 İbn Ebi'l-Hadîd, kitabında böyle bir başlık altında Basra'nın kötülenmesine yer verir. Bk.: *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, I, 188.
662 Tehâmî Nevra, *el-İtticâhâtu's-Sunniyye ve'l-Mu'teziliyye fi Te'vîli'l-Kur'ân*, 323-25.
663 Kubat, "Nassların Doğasındaki Subjektivizm", 121.

göre, her mezhep hem kendine yöneliyor, içe kapanıyor, hem de ötekini reddediyor, böylece dışlayıcı ve itici oluyor. Biraz daha açacak olursak diyebiliriz ki, ötekinin tanımlanmasında 'dışa doğru'[664] tanımlama yapılmaktadır. Yani dinî ve sosyal anlamda dışlamak veya çerçevenin dışına çıkarmak istenmektedir. *Hâricî* tanımlaması, kelimenin Arapça anlamıyla 'dışa çıkan', mutezile de 'ayrılan' anlamına gelir. Diğer tanımlamalarda ismen olmasa da genel bakış ve değerlendirmede 'dışarda olmayı' ve 'ayrı kalmayı' çağrıştırmaktadır. Sözgelimi '*mübtedi*' (bidatçı)', *fâsık*, *haşvî* vb. tanımlamalar açıkça ötekini dışlayan, iyi olarak kabul etmeyen bir bakışı yansıtmaktadır. Bu kategoride dışlanan taraf, daima toplumsal konumunu kaybetmektedir. Burada merkezin belirleyiciliği kendini açığa vurmaktadır. Her bir taraf ötekini hasmı olarak görmekte ve mümkün olduğu kadar olumsuz bir tanımlamayla anmak istemektedir. Gene de 'dışa doğru'nun karşıtı olan 'içe doğru' tanımlama eksik olmamıştır. Yani her şeye rağmen, ötekini ve hasmını dinî ve sosyal bakımdan içerde görme eğilimi vardır. Büyük günah işleyenin durumu, onu tekfir etmek ve Müslüman saymak ikilemi, bu bakımdan İslâm tarihindeki en dikkat çekici örneklerden birisidir. Kısaca "deskriptif (tanımlayıcı) olmak aynı zamanda dışlama veya içe almayı beraberinde getirir".[665]

Son olarak aktardıklarımızdan anlaşılacağı gibi Müslümanlar, aynı veya yakın Kur'an ifadelerinden farklı anlamlar üretebilmişlerdir. Buraya almaktan imtina ettiğimiz daha bir çok açıklamayı da hesaba katmalıyız. İlk anda böyle bir anlama, büyük bir soruna dönüşmüş gözükmez. Ancak buradan itikadın doğduğunu gördüğümüzde anlamanın problematik yönü ortaya çıkıyor. Çünkü aynı ifadeden çıkan sonuç sadece karara varmaya değil, aynı zamanda karşıdaki ve ötekinin imanı hakkında yargıda bulunmaya da neden oluyor. Böylece anlama, soruna dönüşmüş oluyor. Açıkçası, anlama sorunu Müslümanların birbirlerini iman bağlamında tanımlamaları sorununa götürmüştür. Bu Kur'an'ın ruhuna ve hedefine aykırıdır.

664 'Dışa doğru' ve 'içe doğru' kavramları Bernard Lewis'den alınmıştır. Bk.: *İslam'ın Siyasal Dili*, çev. Fatih Taşar, İstanbul 1992, 26.
665 Watt, *İslam Nedir*, 198-99, 202.

V. DEĞERLENDİRME

Siyasî tefsirin bir bölümünü oluşturan ideolojik tefsirin klasik çağını ana başlıklarıyla inceledik. Şüphesiz bu tür yorumlar nicelik ve nitelik olarak bu kadarla sınırlandırılamaz. İdeolojik okuma, bu çalışmada ele alındığı kadarıyla, genel tefsirin sadece bir kısmını oluşturur. Hz. Peygamber'in vefatı ardından yeni kurulan toplum kendi gerçekliği ile yüz yüze gelmiş, insanlar dinî, siyasî ve fikrî konularda Peygamber olmadan karar vermek ve uygulamak zorunda kalmışlardır. Yaşayan bir otorite olan Peygamber'den sonra metinsel bir otorite olan Kur'an kalmıştır. Peygamber'i temsilen de hadisler ikinci otorite olarak gündeme gelmiştir. Mezheplerin aleyhinde varid olan hadisler, muhaliflerin eserlerinde vardır. Doğal olarak bu hadislerin büyük bir kısmı senet ve metin bakımından fazlasıyla sorunludur. İşte o dönemde meydana gelen olaylar, fikri ve ictimai ayrılıkların tamamı bu olguya dayanır. Bu sebeple, biz bu olayları siyasî tefsiri hazırlayıcı olaylar olarak tanımladık. Gerçekten de ideolojik tefsire bu olaylar damgasını vurmuştur.

Olgu-tefsir bağlantısına dair verilerden ikincisi ise siyasal tefsire yön veren genel ilkelerin belirlenmesi aşamasıdır. Toplumda gerçeklik kazanan her grup veya mezhep kendi paradigmalarını kısa zamanda oluşturmak zorunda kalmıştır. İşte ideolojik tefsire rengini veren bu mezhebî çerçevedir. Bir mezhebe bağlı olarak yapılan yorumun, o mezhebin ilkeleri ile sınırlı olduğu bir gerçektir. Çünkü bu anlamda "Kur'an'a ilkeli yaklaşmak, bir anlamda ön yargılı yaklaşmak demektir. Bunun tabii sonucu da Kur'an bütünlüğünden uzak parçacı yaklaşımın ortaya çıkmasıdır."[666]

İdeolojik okuma, mezheplerin kendi varoluşsal gerçekliklerini fikri planda Kur'an'ın gerçeklikleriyle örtüştürme gayreti olarak değerlendirilebilir. Başka bir ifadeyle onlar, 'Ayet de bizim dediğimiz gibi diyor' savunma refleksini karşıtlarına argüman olarak sunmaya çalışmaktadırlar. İkinci olarak, ideolojik okuma gerek meşruiyet arayışında gerekse tanımlama işinde hem siyasal otoriteyi hem de diğer grupları, Kur'an üzerinden kısır çekişmelere sürüklemiştir. İdeolojik saf tutmanın açıkça gözlendiği bu olayda

666 Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, 100.

ön kabullerini ve ilkelerini Kur'an'a kabul ettirme ve lafızlara belli bir düşünceyi teyit edecek anlamları yükleme çabası vardır. Kur'an'da yeni yorum ve anlamlar için esbab-ı nüzul, Arap dilinin medlulleri ve dinin kesin kuralları göz önünde bulundurularak (dış test) ve buna ek olarak aynı mezhep içindeki diğer yorumlarla karşılaştırılarak (iç test) yanlış-doğru ayrımı yapılabilir. İdeolojik tefsir bu tür yorumlarla doludur. Yorumları bu açıdan incelemeyi birkaç yer dışında genellikle ihmal ettik. Gayemiz ideolojik tefsirin varlığı ve biçimini ortaya koymak olduğundan ayrım yapmadan resmi ya da çoğunluğun açıklamaları ile, muhalif ya da azınlığın açıklamalarını bir arada göstermeye çalıştık.

Değerlendirmeye aldığımız tefsirlerin tamamı Abbasiler döneminde telif edilmiştir. Her ne kadar derledikleri rivayetlerin çoğu Emeviler dönemine ait olsa da yazıya geçirilmeleri daha sonradır. Dolayısıyla yazım döneminin siyasî otoritesine eleştiri ya azdır ya da dozu düşüktür. Bir başka ihtimal de çağdaş bir yazarın siyasî ihtilaflar konusundaki uyarısında saklı olan durumdur: Abbasiler kendi konumlarını sağlama almak, ümmet arasında önceki idareden daha iyi olduklarını gösterebilmek için önceki dönemi karalamak yolunu tutmuş olabilirler. Söz konusu amaca yönelik örnek, Emevilerin Hz. Ali'ye hutbelerde lanet ettikleri haberlerinin onlar tarafından abartılmasıdır.[667] Bu yaklaşımı da çekince koyarak değerlendirmekle birlikte iktidar mücadelesinde 'öncekilerin kötü olduğu' yolundaki politik karalama yönteminin her zaman kullanıldığını unutmamalıyız.

Mübhemât, ideolojik okumanın en münbit toprağıdır. Kur'an-ı Kerim nazil olduğu süreçte olaylara ilişkin konuşurken onların vaki olduğu yer, zaman ve kişilerin isimlerini genellikle zikretmez, bunların yerine ya ism-i mevsul, ya ism-i işaret, ya zamir ya da cins isimler kullanır. İşte Kur'ân'ın bu yapısı erken dönemde zuhur eden fırkalar için bulunmaz bir fırsat olmuştur. Onlar Kur'ân'da geçen bu mübhemleri metnin dilsel ve anlamsal verilerine bakmadan, bağlamlarını göz ardı ederek kendi lehlerinde, muhaliflerinin ise aleyhinde kullanmışlardır. Kısacası istismar etmişlerdir. Halbuki metin kişisel ve mezhebî istekler karşısında

667 İbrahim Ali Şu'ûd, *Ebâtîl Yecib en Tümhâ mine't-Târih*, Beyrut 1983, 203-206.

eli kolu bağlı bir nesne, yorumcu da özgür, bağımsız bir özne olarak algılanmamalıdır. Yani metin dilsel ve anlamsal verilerine bakmadan ve bağlamını dikkate almadan, yorumcunun ideolojisine hizmet eden bir araca dönüştürülemez.[668]

Bu söylediklerimiz, klasik dönem tefsirinin tümüyle eksik, yanlı ve yanlış olduğu anlamına gelmez. Şüphesiz genel anlamda tefsirin en orijinal çağı olan bu dönemin Kur'an'ın anlaşılmasında çok büyük katkıları olmuştur. Zaten o dönemlerde üretilen yorumların çoğu tarihe mal olmuş, ölüp gitmiştir. İçlerinden pek azı gelenekler içinde yerini korumuştur. Nihayet bu bölümün konusu olan klasik ideolojik okuma, kendi tarihsel ve toplumsal şartları ile sınırlı ve bağımlı olduğu için mazurdur ve yine aynı bağlamda olmak üzere kısmen makuldür. 'Kur'an nesnel anlamlar içerir ama onun yorumları öznel ve tarihseldir' ilkesi en çok ideolojik tefsir için geçerlidir. Çünkü metnin anlamı kaynak itibariyle insan zihninden bağımsızdır ve metafizik gerçekliği vardır, anlama ise insan zihninin spekülatif gerçekliğinin ürünü olduğu için bireye bağlı ve özneldir. Unutulmaması gerekir ki, Kur'an yorumunda en büyük tehlike ve bir o kadar da tutarsızlık öznel fikirlerin ona yüklenmesidir. Bu da ideolojik yorumlarda açık bir şekilde kendini ispat etmiştir.

668 Erten, "Mübhemâtü'l-Kur'an ve Fırkalar", 65-84.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
SİYASET TEORİSİNE İLİŞKİN YORUMLARIN KAVRAMSAL DAYANAKLARI

Bu bölümde klasik dönem tefsirlerindeki siyasal izleri takip etmeye devam ediyoruz. Hatırlanacağı üzere siyasal tefsirin başlangıçtan beri, birisi 'ideolojik okuma/yorum' diğeri de 'siyaset teorisi ve felsefesine ilişkin yorum' olmak üzere, iki yönde geliştiğini açıklamıştık. Bu bölümün konusu siyaset teorisine ve felsefesine ilişkin yorumlardır. Bu tür yorumları; Kur'an ifadelerinin siyasî yapının çatısını oluşturmada ve pratik yönünü belirlemede bir dayanak oluşturacak şekilde yorumlanması ya da Kur'an ayetlerinin siyasal örgütlenme veya yönetimle ilişkindirilmesi şeklinde tanımlıyoruz. Bu okuma biçiminde de sosyal hayatın düzenlenmesi ve toplumun idaresi için gerekli olan teşkilatlanmada (devlet) yeri olan zahiri olgulara karşılık gelmek üzere, yorumun nesnesi olan ilahi bildirimlere (vahiy) insani rasyoneliteyi uygulamak suretiyle sonuçlar elde etme gayesi vardır. Kısaca, Kur'an nasslarını toplumun organizasyon ve yönetimi ile ilgili kavram ve kurumlara uygun şekilde yorumlamak bu tefsir çeşidi içinde yer alır. Burada yapmış olduğumuz siyasal yorum tanımı, siyaset kavramının, 'idare etme ve yönetme işi' veya daha özel olarak insanları, 'dünya ve ahirette kurtuluş yoluna yönlendirerek ıslah etmeye çalışmak' şeklindeki geleneksel anlamının kapsamına giren yorumlardır.[1]

Siyasî tefsirin, yönetim (anlamındaki siyaset) teorisine ilişkin yorum çeşidi, ideolojik yorumdan farklı bir yön ve biçimde gelişmiş olup ideolojik ve tarafgir olmaktan biraz uzaktır. Toplumun bütününü ilgilendiren sorunlarla ilgili olduğundan bu yorum biçimi, daha kapsamlıdır ve genellikle bütün Müslümanları gözeten bir tarzı vardır. İdeolojik okumada ise grup ya da mezhep eksenli düşünme ve açıklamanın egemen olduğunu gördük.

1 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI, 108; Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn*, I, 993.

I. KUR'AN KAVRAMLARININ SİYASAL İMKANI

Kur'an bütün bir metin olarak okunduğunda, onun bünyesinde sadece dinî inanç ve ibadetleri bulunduran bir kitap olmadığı anlaşılacaktır. O, insanları, yaratmaya çalıştığı Müslüman bilinci ile hareket ederek yeryüzünde bireysel ve toplumsal şartlara uygun, gerçekçi bir ahlaki sosyo-politik düzenin kurulmasına teşvik etmektedir.[2] Şüphesiz Kur'an'da bir siyaset teorisi bulunmaz. Hatta bırakınız kavramın kendisini, modern anlamda *devlet* anlayışının Kur'an'da aranmasının beyhude bir çaba olduğu belirtilmiştir.[3] Bu düşünceyi daha ileri götürerek Kur'an'da somut bir fikir veya kavram olarak siyasî bir düşüncenin olmadığını vurgulayanlar bile vardır.[4] Buna karşın 'Kur'an'daki anahtar kavramlar ve yine Kur'an'ın belirlediği ahlaki amaçlar eşliğinde Müslüman düşünürün bir siyaset kuramı oluşturabileceğini' savunanlar da vardır.[5] Tartışmalar bir kenara biz, siyasal yönetim ve örgütlenmenin bazı alanlarıyla irtibat kurulabilecek ifade ve kavramların olduğunu ifade edelim. Modern zamanların anlayışı çerçevesinde genişleyen kamusal ve siyasal alanları göz önünde bulundurarak bu işlem daha kolay ve çok buutlu yapılabilir. Ancak doğrudan her hangi bir politik konuyla birebir eşleştirmeye imkan veren ayet yok gibidir.

Günümüzde bu bağlamda araştırmalar yapılmaktadır. Kur'an'ın siyasal vizyonu ile ilgili çağdaş çalışmalar daha çok kavram düzeyinde yoğunlaşmıştır. Söz konusu çalışmalarda insan hayatının topyekün bir ahlaki davranışlar kümesi olduğu hep vurgulanır. Allah, her şeyden önce bu erdemin gerçekleştirilmesini istemiştir. Asıl hedef ve gaye budur. Siyasal yönetimin öncelikli hedefi de bu olmalıdır. Bu hedefe binaen insana dünyanın imarı ve idaresi için bir görev verilmiş ve ona bu anlamda hükümranlık alanı tanınmıştır. Siyasal yönetimle ilgi kurulan kavramların hemen tamamı bu çerçeveyi korumaktadır. Bunun yanında gerçek ve mutlak hakimiyetin Allah'a ait olduğu (meta-

2 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara 1993, 99; Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme- Makalaleler I*, 65; Qamaruddin Khan, *Political Concepts in the Qur'an*, 73.
3 Manzuriddin Ahmed, "Kur'an'da Anahtar Siyasi Kavramlar", 90-91.
4 Sadık Bel'îd, *el-Kur'ânu ve't-Teşrî'*, 252-55, 259.
5 Macit, *Din-Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu*, 38-39.

fiziksel egemenlik) geçmiş ve günümüz araştırmacıları tarafından daima vurgulanmıştır.[6] Kur'an, dünya ve ahiretteki metafiziksel egemenliğin üzerinde ısrarla durur.[7] Bu, insanın dünyada mutlak hakim olmadığını bilmesi açısından önemlidir.

Günümüzdeki araştırmaların siyasal ilgisi, yeni anlayışlara mebni olarak kavram ve konu bakımından da farklıdır. Zira günümüzde siyasî yönetim biçimi, ilkeleri ve anlayışları çok değişmiştir. Çalışmamızda baştan beri muhafaza ettiğimiz anlayışa göre, her yorumcu az ya da çok çağının şartları tarafından belirlenmektedir. Dolayısıyla bu günün yorumcusunun Kur'an'dan aradığı siyasal vizyon ile geçmişin siyasal vizyon arayışı farklıdır. Geçmişte yönetime ilişkin teorilerin halife kavramı etrafında toplanırken günümüzün siyaset teorisi arayışları da kendi çağının anlayışlarıyla paralel gitmektedir. Örneğin; ahlaki davranıştan sosyal yapıya, dinden coğrafi alana kadar geniş bir yelpazede ilgili görülen bütün kavramlar siyasal alanlara göre tasnif edilmiştir.[8]

Teorik olarak, din-toplum ilişkisi karşılıklı etki esasına dayanır. Her din içinden çıktığı çevreden etkilenir. Gelişimin devam ettiği ileri aşamalarda dahi dinin kurucusu ve ilk taraftarları sosyal, siyasî ve kültürel kökenlerine bağlılıklarını sürdürürler. Öte yandan değişim devam etmektedir. Toplum hayatını düzenleyici normlar koyan din, bu süreçte uygulamada toplumun içine nüfuz etmek suretiyle onu yeniden düzenler.[9] Bu olguyu İslâm için düşünelim. Bilindiği gibi Hz. Peygamber kendi şartlarını oluşturmuş bir toplumda görevine başlamıştır. Nübüvvetin on ikinci yılından itibaren, yani Medine'ye gelişinden sonra o sadece bir peygamber değil, aynı zamanda, kendine inanmayanların da yer aldığı bir şehrin yöneticisi olmuştu. On yıllık süre içinde yeni Müslüman olan çevredeki yerleşim bölgeleri ile birlikte Müslüman

6 Qamaruddin Khan, *Political Concepts in the Qur'an*, 43, 73; Ahmet İnan, *Çağdaş Egemenlik Teorisi İle Kur'an'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması*, Ankara 1999, 9, 139 vd.; Vecdi Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, İstanbul 1998, 17; Manzuriddin Ahmed, "Kur'an'da Anahtar Siyasi Kavramlar", 90-91.

7 2 Bakara 107; 3 Ali İmran 26, 189; 5 Maide 17, 18, 40, 120; 9 Tevbe 116; 45 Casiye 27; 67 Mülk 1.

8 Bk.: Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, 17 vd.

9 Wach, *Din Sosyolojisi*, 42; Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. Battal İnandı, Ank. 1987, 7.

ümmetini yöneten bir peygamber oldu. Mescid-i nebi merkezli idari yapılanma da son derece sade, kurumsallaşmamış, kanun ve kuralları yeterince yerleşmemiş bir yönetim vardı. Tek otorite olarak o, gelen vahyi tebliğ ediyor, dışardan gelen yabancı heyetlerle görüşüyor, namazı kıldırıyor, davalara bakıyor, anlaşmazlıkları çözüme kavuşturuyor, dinî sorulara cevap veriyor, yönetimle ilgili konularda gerekli düzenlemeleri yapıyordu. Medine dışındaki bölgelerde yerel yöneticiler ya da onun görevlendirdiği kişiler yönetimi tek elden yürütüyordu. Bunun yanında Hac emirliği yapmak, namaz kıldırmak, sefere çıkan orduya komuta etmek üzere kendi yerine görevlendirdiği kişiler de vardı. Söylemek istediğimiz şudur: Hz. Muhammed bir peygamber olduğu kadar bir yönetici idi, hem de her iki bakımdan tek otoriteydi. Yani idari yapılanma düalist değil monist karakterliydi. Bu yapı, doğal ve yerel şartlara uygundur. Peygamber'den sonra dört halife döneminde de bu idari karakter devam etmiştir. Ancak köklü ve ciddi kurumsallaşma ve yenilikler Emevi ve Abbasi devirlerinde yaşanmıştır.

Yukarıdaki ön açıklamalar bize gösteriyor ki ideolojik tefsirin zeminini oluşturan şartlar (hazırlayıcı olaylar), siyaset teorisine dair tefsirde de etkili olmuştur. Tenzil döneminde örgütlenme sade, kurumlar azdır. Raşit ḥalifeler devrinde biraz daha gelişmiş bir yönetim aygıtı, nihayet Emeviler ve Abbasiler devrinde ciddi bir devlet örgütlenmesi vardır.[10]

Giriş bölümünde de değindiğimiz gibi örgütlenme ve kurumların ayrışması son iki dönemde olmuştur. Yönetim ve devletin teşkilatlanması ile ilgili konulardaki yorumların işte bu dönemlerde ortaya çıkmış olduğunu düşünüyoruz. Bu tefsirin sahası da çok geniştir. Fıkhi tefsir olarak tarif edilen ve sosyal hayat ve muamelata dair bütün yorumlar bu çerçevede değerlendirilir. Bilindiği gibi Hz. Peygamber'in vefatıyla başlayan dönemde toplumsal hayatın düzenli ve kurallara dayalı bir şekilde yürüyebilmesi için fıkıh çalışmaları erken dönemde başlamıştır. Bu faaliyetin temerküz ettiği Kur'anî boyut *Ahkâmu'l-Kur'ân* türü eserlerde eşzamanlı olarak tezahür etmiştir. Ahkam tefsirleri genel tefsirin bir kolu ve özel bir alanı olarak gelişmiştir. Onların siya-

10 Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, II, 121-206, III, 67-124; Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, 259 vd.

sal bağlamını bu bölümün sonunda değerlendireceğiz. Fıkhi tefsirin bir kısmı yürütmeye ilişkin kanunlar olup teşkilatlanma ve yönetimde her birinin yeri vardır. Ancak çerçeveyi daraltmak zorundayız. Bu yüzden değerlendirmeye aldığımız tefsirlerdeki ibadetler, ticaret, akitler ve ceza gibi yönleri dışarıda bırakarak doğrudan yönetim konularıyla ilgili siyasî yorumları ele alacağız.

Bu süreçte ortaya çıkan ve gelişen siyaset teorisine ilişkin tefsir faaliyetinin kendine özgü bazı özellikleri vardır. İlk olarak yeni anlamlar ve yorumlar bağlamında Kur'an kavramlarının anlam genişlemesine ya da daralmasına uğradığını görüyoruz. Sözgelimi nüzul zamanında *halîfe* kavramına 'yönetici', 'devlet başkanı' anlamı verilemezdi, bunun yerine kavramın lügat anlamıyla mütenasip olarak 'birinin yerine geçen' anlamı daha uygundur. Görebildiğimiz kadarıyla, kavramların anlamının genişletilerek siyasî yorumlara imkan tanıyan yöntemi, Mâturîdî açıklamıştır. O siyasal alanla ilişkilendirilen kavramlardan yeni anlamlar üretebilmek ve anlam genişle(til)mesine gidebilmek için Peygamber dönemi ile onun vefatından sonraki dönem arasında bir ayrım yapar. Bu ayrımın *ulû'l-emr* kavramı örneğindeki izahı şöyledir: Nisa Suresi 59. ayette 'ihtilaf durumunda Allah'a ve peygambere müracaat' emredilmektedir. Eğer bu ihtilaf Peygamber'in yaşadığı dönemdeyse bizzat ona müracaat edilir ve olay çözülür. Eğer ihtilaf onun vefatından sonraki bir dönemde ise işte o zaman alan genişlemekte ve ayetin kapsamına yöneticiler, fakihler, ictihad ve icma gibi müracaat yolları dahil olmaktadır.[11] Böylece Mâturîdî vahyin hitabını bütün zamanlar için geçerli kılacak yolu da açmış olmaktadır.

İkinci yöntem, hitabı genelleştirme (umûm)dir. Yani tenzil dönemine özel (*hâss*) olarak inen bir ayetin hitabını tenzil sonrası için de geçerli kılmaktır. Örneğin; Zemahşeri, Nisa Suresi 102. ayetin izahında, imamların Pegamber'in naipleri/vekilleri olduklarını, hitabın doğrudan Peygamber'e olmakla birlikte bütün imamlar için de geçerli olduğunu (*mütenâvil*) söyler.[12]

Klasik dönem müfessirleri Kur'an metnini Peygamber dönemine mahsus ya da o dönemin anlamlarıyla sınırlandırmamış-

11 Mâturîdî, 140a-141a-b.
12 Zemahşeri, I, 559.

lardır. Böyle bir ilişkilendirmenin Kur'an kavramlarına ve Kur'an bütünlüğüne bir halel getirip getirmeyeceğini tartışma konusu bile yapmamışlardır. Bu, Kur'an'ın hüküm verilecek her konuda birinci kaynak görülmesinden, ikincisi, Kur'an'da her konuya ait malumat olduğu inancından, üçüncüsü ise ikinci bölümde kısmen incelediğimiz, meşruiyet zemini oluşturma isteğinden kaynaklanmış olabilir. Bunların içerisinde en dikkat çekeni ise siyasî örgütlenmenin meşruiyetini isbata yönelik olandır. Bu çaba raşit halifelerden sonra başlamıştır. Çünkü o dönemde kurumlar tam olarak oturmamıştı. Yine bu dönemde halife ve ona bağlı olarak diğer yöneticilerin meşruiyet sorunu yok denecek kadar azdı.

Sonuç itibariyle siyasî örgütlenmeye ilişkin yorumların, dönemin ihtiyaçlarına bir cevap olarak ortaya çıktığı açıktır. Kur'an, örf ve adetlerin belirlediği yöresel uygulamaların geçerli olduğu bir toplumu, yasalarla idare edilen düzenli toplum yapmak istemiştir. Olgu-yorum ilişkisinden biraz farklı olarak, toplum ve devlet hayatındaki gelişme, ilerleme ve büyüme sürecinde yeni düzenleme ve kurallar koyma ihtiyacı hasıl olmuştur. Bu durum ulemanın dikkatini çekmiş ve bunların çözümü ihtiyacı doğmuştur. İşte bu gerekçe, yani dönemin ihtiyaçları bu tür yorumları hızlandırmıştır diye düşünüyoruz. Bunun gerçekleştirilmesi sırasında Kur'an kavramlarına gerekli görülen anlamlar yüklenmiştir. Kavramların bu tür yorumlara müsait olduğunu hemen belirtmeliyiz. Müfessirleri cesaretlendiren de bu elastikiyet olmalıdır. 'Dönemin ihtiyaçları' tanımlamasına, en üstten en alttakine kadar idari hiyerarşideki yöneticilerin dinî ölçülerin dışına çıkmaları ya da yönetimlerinde gayri ahlaki ve gayri adil davranmalarına karşı gösterilen tepkiler de dahildir. Zira tefsirlerde yöneticiler, yönetim erki ve yöneten-yönetilen ilişkilerine sık sık atıflar ve ahlaki açıdan ciddi uyarılar yapılmaktadır. Kısaca bu süreçte yönetimin İslamileştirilmesi ve ahlakileştirilmesi arzusu bir başka ihtiyaç olarak karşımıza çıkar ve bu arzuyu açıkça gösteren bir çok açıklama tefsirlerde yer alır. Müfessirlerin de içinde yer aldığı ulema işaret ettiğimiz sorunların yeterince farkındadır. Konuya ilişkin açıklamalar sırasında müfessirin içinde bulunduğu sosyal ve siyasal ortamın şartlarından etkilendiğini bir defa daha belirtelim.

II. SİYASET TEORİSİNİN ODAKLANDIĞI ANA KAVRAMLAR

İslâm düşüncesinin siyaset teorisi *halîfe/hilâfet*, *imâm/imâmet*, *mülk*, *hükûm*, *şûrâ* gibi birkaç ana kavram etrafında toplanmıştır. Şüphesiz modern anlamda bir yönetim, yönetici, halk ve devlet anlayışını klasik dönemde aramak beyhude bir uğraştır. Zamanın şartlarına uygun anlayışın ipuçları tefsirlerde yer almıştır. Bilindiği gibi Müslüman düşüncesinin siyaset teorileri kelamda veya özel risalelerde sunulmuştur. Yine mezhepler siyaset teorilerini sadece Kur'an'dan çıkarmamış diğer kaynaklardan da yararlanarak çeşitli risaleler yazmışlardır.[13]

Bu kısımdaki kavramlar, kurumsal yapının çatısını oluşturmaktadır. Ancak bunların açıklanması sırasında yönetimin hakimiyet alanı (devlet) ve onun kurumsallaşmasında bahsedilmediği için tercihimizi o yönde kullanmadık. Geleneksel düşüncede *devlet* kavramının ilk defa Abbasiler için kullanıldığı söylenmektedir.[14] Kur'an'da bu kavram yer almaz,[15] ancak otorite, iktidar ve yönetimin icra edileceği alanı tanımlama bağlamında *mulk* kavramı kullanılır.[16] Müfessirler de bu noktayı tespit etmiştir.

A. Halîfe ve İmâm

Kur'an'da insanın, iman ve ibadet dışında yeryüzünde özel bir misyonunun olduğu bir çok yerde ve değişik kavramlarla ifade edilmiştir. Üzerinde en çok durulan ve irdeleneni *halîfe* kavramıdır. Hatta geleneksel siyasî düşüncede *halîfe*nin merkezi kavram olduğunu söyleyebiliriz.[17] *Halîfe* ile aynı anlama alınan bir başka Kur'an kavramı *imâm*dır. Bunlardan neşet ederek yönetim sistemi *hilâfet* veya *imâmet* olarak isimlendirilmiştir. İmamet kavramı daha çok Şia tarafından kullanılırken Ehl-i Sünnet, hilafeti tercih eder.[18] Şia ilk dönemlerde dinî ve siyasî liderliği birbirinden ayırmadan ve ikisini de imam kavramı altın-

13 Bilgi için bk.: Huriye Tevfik Mücahid, *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, 14-19, 47 vd.
14 Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, 19.
15 Haşr suresi 7. ayetteki *dûlet* kelimesi, devlet kelimesine yakın gibi gözükse de, anlamı 'maddi varlık, servet ve güç anlamındadır.
16 2 Bakara 247, 251, 257; 3 Ali İmran 26; 12 Yusuf 101; 38 Sad 20.
17 Sadık Bel'îd, *el-Kur'ânu ve't-Teşrî'*, 235.
18 Hasan Onat, "Şii İmamet Nazariyesi", *AÜİF Dergisi*, Ankara 1992, C. XXXII, 89.

da değerlendirmiş ve ilk dönemlerden itibaren liderliği ruhani bir boyuta taşımıştır.[19] Ehl-i Sünnet ise dinî liderliği, sadece mezhep önderi veya dinî sorunun danışılacağı bir kişiye vermiş ve *imâm* kavramını onun için kullanmış, yönetimdeki siyasî liderlik için halife (ve daha sonraları melik, sultan vs.) ismini tercih etmiştir.[20] Çünkü Ehl-i Sünnet yönetim işine siyasal bir konu olarak bakar. Şia ise bunu sadece siyasal değil, aynı zamanda dinî bir mesele olarak görür. Onlara göre Peygamber'in mirası hem siyasî hem de dinîdir. Çünkü İslâm hem din hem devlettir. İki bakış açısı arasındaki farklılıklar da buradan kaynaklanır.[21] Biz de bu iki kavramı, özel durumlar dışında, birbirinin yerine aynı anlamda kullanacağız.

> *Rabbin meleklere, 'Yeryüzünde bir halîfe yaratacağım' dediğinde onlar da, 'Biz hamdederek seni yüceltir ve takdis ederken sen orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?* (2 Bakara 30)

Bazı müfessirler bu ayetteki hilafet görevini, ilk etapta evrensel bir olgu kabul etmiş ve yeryüzünde iyiliği, sulhu ve imar faaliyetini gerçekleştirmek suretiyle başta peygamberler olmak üzere bütün insanlığın ortak vazifesi olarak (yeryüzü halifeliği) almışlardır. Onlara göre *halîfe* bir öncekinin yerine geçen anlamındadır. Buna göre ilk halife Adem'dir. O ve nesli yeryüzünde fitne çıkaran cinlerin yerine geçmiştir.[22] Bu yorumu yapan müfessirler *halîfe* kavramını sadece dil açısından değerlendirmişlerdir.

Halîfe kavramının siyasî bir içerikle (tarihi halifelik) yorumlanması erken dönemlerde başlar. İbn Zeyd yukarıdaki ayeti; 'Allah'ın meleklere, yeryüzünde kendisi için bir halife yaratacağını ve insanlar arasında Allah'ın hükmü ile hükmedeceğini söylediği' anlamında yorumlamıştır. Bu yoruma göre ayetin anlamı şöyledir: Yeryüzünde halifenin zürriyetinden bir kısmı hasetlik yapar ve birbirlerini öldürürler. Taberî'ye göre İbn Abbas ve İbn Mesud'dan gelen rivayetler de bu yorumu desteklemektedir. Onlara göre de ayetin te'vili şöyledir: 'Benim adıma bir halife

19 Avcu, *İmamiyye Şiası'nda İmamet Anlayışının Doğuşu*, 14-18, 125-31.
20 Karş.: Mescid-i Cami, *Ehl-i sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, 20-40.
21 Mescid-i Cami, *Ehl-i sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, 168-171.
22 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, I, 96; Taberî, *Tefsîr*, I, 199-201; Zemahşerî, I, 124.

yaratacağım ve bana halife olacak.' Bu halife, Allah'a itaat edecek ve insanlar arasında adaletle hükmedecek olan Adem ve ondan sonra da onun yerine geçendir. Taberî şahsi fikrini bu görüşlerin aksine *halîfe*nin Adem'in nesli ve ondan sonra da birbirini takib eden nesiller olarak açıklar. Zira ayette bahsedilen fesadı Adem değil ondan sonra yeryüzünde yaşayanlar çıkarmıştır.[23] O kelimenin anlamına istinaden en üstteki yöneticiye *halîfe* denildiğini belirtir. Çünkü o kendinden öncekinin yerine geçmiş ve yönetimde onun yerini almıştır.[24] Görüldüğü gibi Taberî *halîfe* kavramına siyasî bir içerik kazandırmamakta ısrarlıdır. Muhtemel bazı nedenler şunlardır: Bir kere Taberî Kur'an'ın genel ve ayetin özel bağlamına önem vermektedir. İkincisi, yorumcunun içinde bulunduğu şartların yoruma yansıması kuralı cari olmuştur. O Abbasi döneminde yaşamıştır. Hilafete kutsal bir mahiyet kazandırmanın yönetimdeki halifelere meşruiyet kazandırmada önemli bir fonksiyon icra edeceğini düşünerek bu anlamdan özenle ve bilinçli olarak kaçınmış olabilir. Böylece istismarı önlemeyi de hedeflemiştir. Bu yaklaşımı onun siyasî bir taraf olmadığını da gösterebilir. Rivayetlerin sıhhatini kabul ederek İbn Abbas, İbn Mesud ve İbn Zeyd'in yorumlarını kendi zamanlarının şartlarında vücut bulduğuna hükmedebiliriz. Emevileri meşrulaştırmak gibi bir niyetlerinin olmadığını da belirtelim.[25]

Kadı Abdulcebbar *halîfe* kavramını siyasî bir içerikten uzak ve lügat anlamı doğrultusunda yorumlamaya ek olarak bir sonraki ayeti (Bakara 31) ileri sürerek, Allah'ın Adem ve neslini halife yapmasındaki kastının onların yeryüzünde iyi olanı (salah) yapmalarını sağlamak olduğunu söyler. Her ne kadar onun evlatlarından bazıları fesadı tercih etseler de bu Allah'ın kastını değiştirmez.[26] Şiî ve Sünnî müfessirler ise onu siyasî içerikle yorumlamayı tercih ederler. Mâturîdî *halîfe*ye 'başkasının yerine geçen' anlamını vermenin ayetin anlamından çok uzak olduğunu açıkça söyler ve Allah'ın burada 'kıyamete kadar insanların bazısını diğerine halife yapmayı' kastetmiş olabileceğini belirtir. Bu

23 Taberî, *Tefsir*, I, 200-201.
24 Taberî, *Tefsir*, I, 199.
25 Halife kavramına başlangıçtan beri müfessirlerin verdikleri anlam ve yorumları hakkında geniş bilgi için bakınız.: Orhan İşler, *Kur'an-ı Kerim'de İnsanın Halifeliği* (Basılmamış Y. Lisans Tezi), Ank. 1994, 59-79.
26 Kadı, *Müteşâbih*, 79.

anlamı, Neml Suresi 62. ayetle (...sizi yeryüzünün halifeleri yapar...) de destekler. O, 'yeryüzünün sakinleri olarak orayı imar etmek suretiyle Allah'ın dinî ve ahkamına uyarak halife olmak' anlamına yoran görüşü de kabul eder. Çünkü Allah Davud'a benzer bir hitapta bulunmuştur (38 Sad 26).[27] Şiî müfessirler ise hem bu ayet ve hem de Sad Suresi 26. ayetteki *halîfeyi* 'insanların idarecisi' anlamına almakta tereddüt etmezler. Tabersî kelimenin dil anlamına vurgu yapmakla birlikte, "*halîfe* ile Adem kastedilmektedir. Çünkü o yeryüzünde hakk ile hükmeden Allah'ın halifesidir." demekten geri durmaz.[28] Kummî, Şiî teori doğrultusunda olmak üzere daha açık ve kesin konuşur:

> Allah buyurur ki: Ben elimle bir varlık yaratacağım, onun zürriyetinden yol gösteren nebiler, rasuller, salih kullar ve imamlar var edeceğim. Onları yeryüzünde yarattıklarıma halifeler yapacağım ki insanları masiyetten uzaklaştırsın, azabıma karşı uyarsın, taatıma ve yoluma götürsün ve benim için onlara hüccet olsun.[29]

Bu son yorumun Şiî imamet nazariyesinin dinî içeriğini ön plana çıkardığı açıktır. Zemahşerî, Adem'e 'Allah'ın halifesi (*halîfetullâh*)' denilebileceği fikrinde Tabersî'ye katılır ve diğer açıklamalarında bu kavramı ısrarla kullanır.[30] Bu kavramı daha çok Allah tarafından görevlendirilen peygamber için kullanmasına bakılırsa Zemahşerî, peygamberleri diğer halifelerden ayırmak için bu yolu seçmiş olmalıdır. O, Enam Suresi 165 ve Neml Suresi 62. ayetlerindeki *halâif* ve *hulefâ'* (halifeler) kavramını yorumlarken Muhammed ümmetinin diğer ümmetlere halef olduğunu belirtmekle beraber ayetlerde 'mülk ve hükümranlık' kastedilmiş olabileceğine işaret eder. Böylece onlar yeryüzünde Allah'ın halifeleri olarak oraya sahip olur ve orada tasarrufta bulunurlar.[31]

Halîfe kavramının yer aldığı bu son ayetler (Enam 165, Neml 62) içerik bakımından farklıdır. Bu kavram her iki ayette de çoğul ve tamlama (birinci ayetteki *halâife'l-ard* ve ikinci ayetteki *hulefâe'l-ard*) kullanılmıştır. *Halâif* ve *hulefâ* kelimeleri *halîfe*nin çoğuludur. Ayetler *sizi yeryüzünün halifeleri yapan* anlamındadır

27 Mâturîdî, vr. 9a.
28 Tabersî, I, 162; XXIII, 109.
29 Kummî, I, 50-51.
30 Zemahşerî, I, 124; II, 84; III, 60; IV, 89.
31 Zemahşerî, III, 377, IV, 472.

ve bununla 'önceki ümmetlere halef olan Muhammed ümmeti'nin kastedildiği genel kabul görmüştür.[32] Burada dikkat çeken nokta ayette genel ifade (*âmm*) kullanılmış olmasına rağmen siyasî bir yoruma yer verilmemesidir. Ancak özel ifadenin (*hâss*) kullanıldığı Sad Suresi 26. ayetine baktığımızda *halîfe*nin siyasî bir içerikle ele alındığını görüyoruz. Ayete göre Allah, Davud peygamberi insanları adaletle yönetmesi ve hüküm vermesi için halife seçmiştir.[33] Zemahşerî bunu, 'bazı sultanların bazı beldelere birini halife seçmesi ve o beldeyi ona temlik etmesi'ne benzetir.[34] Fatır Suresi 39. ayetinden Allah'ın yeryüzünde daima iman edenlerin hükümran olacaklarını vadettiği ve onları yeryüzü halifesi kılacağı yolunda evrensel bir hüküm çıkarılmıştır. Zemahşerî'nin bu ayeti yorumu şöyledir: "Yeryüzünde sizi halifeler yapacak, yeryüzünün tasarruf anahtarlarını elinize verecek, oradakiler üzerine hakimiyet sahibi kılacak, oradakileri size helal kılacak." Devamla, bu ayetin bütün insanlara hitap ettiğini savunur ve Peygamber'in gönderildiği insanlara hitap ettiği yönündeki görüşün zayıflığını belirtir.[35] Mâturîdî ayetteki hitabın Rasulullah'ın ashabına olduğu gibi bütün Ademoğullarına da alınabileceğini söyleyerek Zemahşerî'yle paralel düşünür.[36] Her iki müfessir de ayetteki hitabın husûsiliğini genelleştirmede (*umûm*) bir sakınca görmemişlerdir. Nitekim bu vadin birinci etabı yani Rasulullah ve ashabı için olanı aynen tahakkuk etmiştir.

> *Allah, öncekileri sahip ve hakim kıldığı gibi sizden iman edip iyi davranışlarda bulunanları da yeryüzüne sahip ve hakim kılacağını, onlar için beğenip seçtiği dini onların iyiliğine yerleştirip koruyacağını ve geçirdikleri korku döneminden sonra, onlara güven sağlayacağını vadetti. Artık onlar bana kulluk ederler, hiçbir şeyi bana eş tutmazlar. Bundan sonra inkar ederlerse, işte onlar asıl fasıklardır* (24 Nur 55).

Müfessirlere göre bu ayet, başlangıçta Hz. Peygamber ve ashabına özel hitaptır, yani Allah, Hz. Peygamber ve ashabını öncekilerin yerlerine varis yapacağını vadetmiştir. Nitekim onlar Mekke'deki on yıldan sonra Medine'ye hicret etmiş, Mekke'yi, Mısır ve Şam'ı ve nihayet Arap yarımadasını fethetmişler, Kisraların hazi-

32 Mâturîdî, vr. 240b, 537a; Zemahşerî, III, 377, IV, 472; Tabersî, VII-VIII, 253.
33 Huvvârî, IV, 15; Mâturîdî, vr. 629 b; Zemahşerî, IV, 89.
34 Zemahşerî, IV, 89.
35 Zemahşeri, III, 617.
36 Mâturîdî, vr. 603b.

nelerine sahip olmuş ve dünyaya hükmetmişlerdir. Böylece Allah'ın va'di yerine gelmiştir.[37] Bu izahlar Müslümanların siyasal anlamda yeryüzüne hakim olmakla birlikte ahlaki bir düzeni de getirdikleri açıkça dillendirilir. Şu halde müfessirlerin, siyasal hakimiyeti bir vazife olarak telakki ettiklerini söyleyebiliriz.

Mezheplerin siyaset teorisinde odak kavram olarak hangisini seçtikleri ve hangi yönleriyle siyaset felsefesinin konusu yaptıklarını anlamada bazı kavramlar iyi birer gösterge olabilir. Yönetici anlamına alınan *imâm* bunlardan birisidir. Bu lafız genellikle çoğul (*eimme*) olmak üzere Kur'an'da on iki defa tekrar eder[38] ve hem dünyevi hem uhrevi alanda, hem insan ve hem de kitap için 'önder ve lider olmak' anlamında kullanılır. *İmâm* lafzının geçtiği en dikkat çekici ayetlerden birisi Bakara Suresi 124. ayetidir. Müfessirler de bu ayette yoğunlaşmıştır:

> Rabbi İbrahim'i bir takım kelimelerle sınamış o da bunu tamamlamıştı. Bunun üzerine, 'Ben seni insanlara *imâm* yapacağım' dedi. O da 'soyumdan da' dedi. (Allah da) 'Ahdim zalimlere ermez' diye buyurdu.

İmâm, Şiî siyaset öğretisinde odak kavram olup onunla ilgili ayetler üzerinde daha dikkatle durmuşlardır. Bu nedenle Şia ayetteki '*Seni insanlara imam yapacağım*' ifadesini 'fiillerinde ve sözlerinde uyulan imam' diye açıklamıştır. Buna göre *imâm* lafzından iki anlam çıkarılır. Birincisi 'fiillerinde ve sözlerinde kendisine uyulan kimse' ki bu çok geneldir. İkincisi ise 'ümmetin idaresi (*tedbîr*) ve siyasetini elinde bulunduran, işlerini yürüten, suçlularını cezalandıran, valileri atayan, hak edenlere haddleri uygulayan, ümmete düşmanlık ve kötülük yapanlarla savaşandır'. Birinci anlama göre bütün nebiler imamdır. İkinciye göre ise bütün nebilerin imam olması gerekmez. Çünkü peygamber, suçluları cezalandırmak, düşmanlarla savaşmak, dindaşlarını savunmak ve kafirlerle savaşmakla memur olmayabilir.[39] Şiî müellif Tûsî'nin (ö. 672/1274) tanımı da buna benzer: "İmam, dinî ve dünyevî hususlarda, yeryüzündeki umumi riyasete sahip

37 Taberî, *Tefsir*, XVIII, 158-60; Mâturîdî, vr. 511a; Zemahşerî, III, 252; Tabersî, IXX-XX, 67.

38 2 Bakara 124; 9 Tevbe 12; 11 Hud 17; 15 Hicr 79; 17 İsra 71; 21 Enbiya 73; 25 Furkan 74; 26 Yasin 12; 28 Kasas 5, 41; 32 Secde 24; 46 Ahkaf 12.

39 Tabersî, I, 456.

olan insandır."[40] Tabersî, ayetin yorumunda bütünlüğü sağlamak için ardından gelen *'ahd* kavramını otoriter Şiî imamlara dayanarak *'imâmet'* diye yorumlamıştır. Teoriyi tamamlamak için, ayetteki *kelimâtın* da on iki imam anlamına geldiğini aynı otoritelere dayanarak ifade eder. Bu da yetmez, ayetlerin *imâmete* yorumlandığına dair Hz. Peygamber'den hadisler aktarır.[41] Böylece bir bütünlük ve teorinin meşrui zemini sağlanmış olur. Bu tanımlama Şiî imamet teorisinin tam tanımıdır. Dünyevi bir vazifenin Kur'anî bir kavramla nasıl tanımlandığının iyi bir örneği olan bu çıkarım, aynı zamanda yoruma müsait kavramın anlamının nasıl genişletildiğini de gözler önüne sermektedir.

Şiî teoriyle örtüşmese de doğrudan siyasî yönetici anlamına gelen benzer çıkarımı yukarıda Mâturîdî'den aktarmıştık. O bu ayetin yorumunda Tabersî'nin benzeri bir yoruma gider: *İmâm* ya peygamberdir veya hilafet ve imamet anlamındadır.[42] Kasas Suresi 5. ayetindeki *eimmeten* ifadesinin de 'kendileri ile doğruya ulaşılan liderler (*kâdeten*) ve reisler (*ruesâ'*); başka bir görüşe göre de valiler (*vulât*) ve krallar (*mulûk*) olduğu' söylenmiştir.[43]

Siyaset teorisi geliştiren Ehl-i Sünnet ve Şia dışındaki oluşumlar burada yönetimin işleyişi üzerine yorumlar yapmayı tercih etmişlerdir. Haricî müfessir Huvvârî Bakara Suresi 124. ayeti zulüm-imam bağlamında değerlendirir. Ona göre ayette İbrahim'in 'neslimden de' sözünde hazıf usulü ile (Huvvârî buna *izmâr* der) bazı kelimeler kaldırılmıştır. Aslında sözün tamamı; 'neslimden de imamlar yap' şeklindedir. Onun isteğine Allah'ın verdiği 'ahdim zalimlere ulaşmaz' şeklindeki cevapta da hazfedilmiş kelimeler vardır. Allah'ın sözü tam olarak 'Senin neslinden zalim olanları imam yapmayacağım' şeklindedir. Huvvârî'ye göre bu ayet çok iyi özümsenmelidir. Zira imam halkın yöneticisidir ve zalim olanlar böyle bir göreve layık değildirler.[44] Bizce Huvvârî, ince bir üslupla imametin belli bir nesle ait olmadığı, aksine adil olan her bireyin imam olabileceğine işaret etmiştir. Onun

40 Nasıruddin Tusi, "İmamet Risalesi", çev. H. Onat, *AÜİF Dergisi*, 1996, C. XXXV, s. 181.
41 Tabersî, I, 454.
42 Mâturîdî, vr. 24a.
43 Tabersi, IXX-XX, 263.
44 Huvvârî, I, 143-44.

yaşadığı bölge ve mensup olduğu mezhep göz önüne alındığında tutarlı bir yorum yaptığını görürüz. Bir başka neden de Haricîliğin reaksiyoner bir hareket olarak ortaya çıktığından, özellikle halifelik konusunda kabul edilen teoriye tam zıt bir görüşü geliştirmesidir.[45]

Bilindiği gibi imamet/hilafeti belli bir soya has kabul eden iki görüş vardır. Birisi Şia dır ki, Hz. Peygamber'den sonra imametin nassın beyan etmesiyle (nasb ve tayin) Ehl-i Beyt'in olduğunu savunmuştur. Onların bunu Kur'an'la ispat etmekte zorlanmadıklarını göstermiştik. İmameti bir kabileye özgü kabul eden ikinci görüş Sünnî kanattan bazılarına mahsustur. Onlar da halifenin ancak Kureyş kabilesinden olabileceğini savunmuştur.[46]

Mutezilî müfessirler de hassasiyette Haricilerle yakın pozisyonda durarak, imametin işleyişindeki ahlaki boyutu gündeme getirmişlerdir. Bu kanadın saygın alimi İbrahim en-Nazzam Hucurat Suresi 13. ayetine binaen kitab ve sünneti icra eden herkesin imamet için uygun olduğu'nu savunmuştur.[47] Zemahşerî'nin ona ekleyeceği şey ise, neseble üstünlük, övünme ve yüceltmenin olamayacağıdır.[48] Dolayısıyla imamette tek şart zalim olmamaktır. Çünkü zalim kişilerin imam olamayacağı hükmü ayetlerle sabittir.[49] Kadı Abdulcebbâr da fiiller problemini imamet görevi ile birleştirmiştir. Ona göre, "Madem ki Allah onları imam ve mümin yapıyor o halde bu ayet, Allah'ın bütün fiilleri yarattığına delil olur diye düşünenler yanılmaktadır. Halbuki bu ifade, imamın kendi iradesiyle bir şeyler yapmadığı anlamına gelmez. Eğer o kendi iradesiyle bir şey yapamıyorsa o zaman ona itaat etmek gerekmez." Dolayısıyla imam kendi iradesi ve çabasıyla imam olabilir.[50] Bu açıklamalara göre, Mutezile, imametin Allah vergisi olarak değil bizatihi insanın kendi kazanımı ve insani yapıp etmelerle elde edilebileceği kabul eder. Aynı zamanda hilafetin isminden ziyade işlevinin niteliğiyle ilgilenir ki

45 Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, 104.
46 Bu meselenin geniş bir tartışması için bk.: M. Said Hatiboğlu, "Hilafetin Kureyşiliği", *AÜİF Dergisi*, Ankara 1978, S. 23, s. 121-213; Taftazânî, *Ana Konularıyla Kelam*, 41-85, 87-112.
47 Ebu Halef el-Eşarî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, 97.
48 Zemahşerî, IV, 370-71.
49 Zemahşerî, I, 184.
50 Kadı, *Müteşâbih*, 532. Ayrıca bk.: Kadı, *Tenzîh*, 35.

bu onların genel sistematiğine uygundur. Bireyi ön plana çıkaran bu anlayış Furkan Suresi 74. ayete dayanarak riyaseti istemenin vacip olduğunu bile dillendirmiştir.[51]

Müfessirlerin kavramlara siyasî içerik kazandırmaktaki ısrarlarının nedenleri başında onların olgulara Kur'anî veya İslâmi bir temel bulma gayreti gelir. Bunun siyasal anlamı otoriteye meşruiyet kazandırmaktır. Yine müfessirler içinde bulundukları şartların yarattığı ruhsal durum (yorum psikolojisi) yorumlarına da yansımıştır. Kur'an nassının iyi bir meşruiyet aracı olarak tarihte kullanıldığını bir önceki bölümde açıklamıştık. Üzerinde durduğumuz halife ve imam gibi merkezi kavramlar da bu kategoriye girebilmektedir. Tam bu noktada ince bir ayrıntıya dikkat edilmelidir. Sözgelimi *halîfe* kavramı, halk nezdinde meşruiyet sorunu olan en üst yöneticiye bir çıkış yolu açabilir. Allah'ın, hilafeti bir atiyye olarak bazı insanlara verdiğine dair bir yoruma gidilirse, meşruiyet sorunu olan bir yönetici istediği sonucu elde edebilir. Nitekim yönetme yetkisinin kendilerine Allah tarafından bahşedildiğini iddia eden örnekleri bir önceki bölümde vermiştik. 'Yeryüzünde bir halife yaratacağım' ayetinin tefsirinde '*halîfe*' sözüyle 'Allah'ın halifesi'nin kastedildiğini söylemenin altında Müslüman devlet başkanlarına ilahi bir paye vermek istemenin etkisi vardır. Benzer şekilde sultanı 'yeryüzünde Allah'ın gölgesi' olarak niteleyen hadislerin de aynı gerekçeyle uydurulduğu ifade edilmiştir.[52] Haricî müfessir Huvvârî, *halîfe* kavramını 'Allah'ın halifesi' şeklinde anlamanın ya da halifenin kendini Allah'ın temsilcisi gibi görmenin yanlışlığına Ömer b. Abdulaziz'den (ö. 102/720) naklettiği, "Allah, yeryüzünde tek bir halife edinmekten çok daha büyük ve yücedir."[53] sözüyle tepki gösterir. İstismar için olmasa da esasında yönetim yetkisinin Allah'ın takdiri olduğu anlayışını Hz. Aişe'nin şu rivayeti -ki çok erken döneme aittir- çarpıcı bir şekilde gözler önüne sermektedir: Hz. Peygamber, Hz. Osman'a şöyle demiştir: "Ey Osman! Allah sana bir gömlek giydirecek, münafıklar onu çıkarmak isterse bana kavuşuncaya (ölünceye) kadar çıkarma."[54]

51 Zemahşerî, III, 296.
52 M. Sait Şimşek, "Tefsir Kitaplarına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu*, Samsun 1992, 90.
53 Huvvârî, III, 190.
54 Celâleddin es-Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 174. Hadisin kaynakları: İbn Mâce, *Mukaddime* 11, *Menâkıb* 18; Ahmed b. Hanbel, VI, 75, 87, 114, 149.

Özelde hilafetin, genelde kamu hizmeti görevini Allah'ın ihsanı görmenin ilk bakışta bir zararı gözükmeyebilir. Ancak dinsel bir mahiyet kazandırıldığında bunun yönetici-yönetilen ilişkisinde olumsuz bir tabloya dönüştüğü tarihen sabittir. Yani yönetim erkini elinde bulunduran kişi, yönetilenler tarafından eleştirilemez, yaptıkları tartışılamaz, böyle bir yönetim ilga edilemez veya çeşitli yollarla değiştirilmeye kapalıdır. Şia'nın imametin nass yoluyla tayin edilebileceğini savunması, egemenliğin kaynağını ilahi bir esasa dayandırma olup işaret ettiğimiz endişenin en uç şeklini temsil eder. Şia dışındaki mezheplerde bu anlayışa kısmen rastlamaktayız. Halbuki kutsal yönetici ya da yöneticilerin kutsallaştırılması biçiminde politik bir zihniyeti Kur'an'da bulmak mümkün değildir.

B. *Melik ve Mülk*

Melik kavramı halife ve imamdan mahiyet olarak biraz farklıdır. Onun *mülk* kavramıyla anlam yakınlığı nedeniyle birlikte değerlendirmeyi yeğledik. Devlet kavramının Kur'an'da yer almadığını söylemiştik. Ancak otorite, iktidar ve yönetimin icra edileceği alanı tanımlama bağlamında *mülk* kavramı vardır.[55] Müfessirler bu anlama az da olsa kapı aralamışlardır.

Mülk iki çeşittir. Birincisi fazilet, şeref, izzet, asalet ve din gibi soyut şeyler, ikincisi ise mal, servet, tahakküm ve otoritedir.[56] İkinci tür *mülkün* ilk anlamı dünyevi mal ve servettir. Bu kelime yönetim anlamına da gelir.[57] Tabersî, *innellâhe lehu mülku's-semâvâti ve'l-ard*[58] cümlesinden hareketle '*mülkü*, siyaseti ve yönetim erkini elinde bulunduranın otoritesinin kapsamını genişletmek (*ittisâu"l-makdûri limen lehu's-siyâsetu ve't-tedbîr*)' şeklinde tanımlar.[59] Bu açıklamalarda *mülk* sınırları çizilmiş bir toprak parçası (devlet)ndan ziyade, böyle bir yerdeki yönetim ve onun tasarrufları olarak tasavvur edilmektedir. Tabersî'nin şu yorumu bunu daha açık ifade eder: "*Onlara büyük bir mülk* (*mülken azîma*) *verdik.*"[60] ayetinin anlamı, dünya idaresi ve dinin uygulan-

55 2 Bakara 247, 251, 257; 3 Âli İmran 26; 12 Yusuf 101; 38 Sad 20.
56 Mâturîdî, vr. 63b.
57 Mâturîdî, vr. 75b.
58 9 Tevbe 116.
59 Tabersî, X-XI, 152.
60 4 Nisa 54.

masını bir araya getirmektir (*el-cem'u beyne siyâseti'd-dünyâ ve şer'u'd-dîn*).[61] Kısa bir karşılaştırma yaptığımızda sonrakilerle öncekiler arasındaki farkı görebiliriz. Örneğin; daha önceki dönemlere ait tefsirlerde *mülken azîmaya*, 'Peygamber'in çok hanımı olmak'[62] veya Hz. İbrahim'in durumunda olduğu gibi 'manevi destek olmak'[63] gibi siyasî olmayan anlamlar verilmiştir.

Kâle nebiyyuhum innellâhe be'ase lekum tâlûte meliken... ayetindeki[64] *melik* kavramının izahında Tabersî diyor ki,

> ... Mülk ve riyasetten maksat, ilim ve şecaattir... Bu ayette, *mülkün* Allah'a izafe edilebileceğine delil vardır. Bu da meliki idare ve meliklik vasıtalarını ona vermek, halka da ona itaat etmelerini emretmek suretiyle olur. Bu durumda, Allah onu melik olarak gönderdi -her ne kadar bu gönderme peygamberler gibi olmasa da- denmesi caizdir. Yine onun idaresi için 'Allah'tandır (*min cihetillâh*) denebilir, çünkü onun tasarrufu Allah'ın izniyledir. Aynı şekilde ayet, idarecinin verasetle değil bilakis Allah'ın ona öğrettiği maslahat bilgisine göre olduğuna delildir.[65]

Tabersî, Bakara Suresi 26. ayetinin yorumunda da Allah'ın yönetim ve imameti dilediğine verebileceği ve zorba yöneticilerden onu alabileceği fikrini açıklar.[66] Mâturîdî ise, mülkün ya babadan oğula geçtiğini ya da Allah'ın nasip ettiğini söyler ama, buradaki *mülk* kavramının (2 Bakara 247) hangi anlamda olduğunu açıklamaz. Bu ifadeden her iki anlamdaki mülkü (servet ve saltanat) çıkarabiliriz. Ancak 'Allah'ın layık olanı mülk için seçtiği'nden bahsetmesi[67] onun, burada öncelikle 'iktidar ve yönetim' anlamındaki mülkü kastettiği anlaşılır. Bu durumda, iktidarın, babadan oğula geçmesi veya Allah tarafından nasip edilmesi şeklinde iki meşru yolu kabul etmiş demektir. Peygamberlerin nübüvvetiyle birlikte yönetimine de varis olunabileceğini söylemesi bunu teyit eden başka bir kanıttır. Mutezile bu mirasın nübüvvet, ilim ve din olduğunu söyleyerek[68] miras yoluyla mülkü onaylamazlar.

61 Tabersî, IV-VI, 132.
62 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, I, 354; Huvvârî, I, 390.
63 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, I, 215.
64 2 Bakara 247.
65 Tabersî, II, 281.
66 Tabersî, III-IV, 52.
67 Mâturîdî, vr. 60a.
68 Zemahşerî, III, 5; Kadı, *Tenzîh*, 245.

Kadı Abdulcebbâr ise siyaseti ahlaki temelde değerlendirirken hem iktidarın metafizik boyutuna hem de meşruiyet kaynağına dikkat çeker:

> *Belki 'Size göre zulüm yapan iktidar Allah tarafından olamaz, peki 'Peygamberleri onlara, 'Allah Talut'u size melik gönderdi' dedi...'* ayetinin (Bakara 247) manası nedir?' denilebilir. Cevabımız şudur: Buradaki *mülk*ten kasıt, iktidar (*iktidâr*), nimet ve akıldan doğan görüştür. Bunların hepsi Allah tarafındandır. Fakat zulmün kendisi Allah'ın fiili olamaz, çünkü o kötülüktür.[69]

O Al-i İmran Suresi 26. ayeti göz önüne alarak, *mülk*te aslolanın iktidar, akıl ve güç olduğunu ve bunların da Allah tarafından verildiğini ancak, bunu elde ettikten sonra, bazı meliklerin çeşitli zulümler yaptıklarını, bazılarının ise böyle bir şeye kalkışmadıklarını vurgular. Dolayısıyla, zalim birine idarenin (*mülk*) Allah tarafından verilemeyeceğine, onların yaptıkları zulmün de Allah'a izafe edilemeyeceğine ve bu tür işlerin m'asiyet olarak meliklerin şahsi fiilleri ve sorumluluk alanına girdiğine dikkat çeker.[70] Mâturîdî hem servet hem de saltanat anlamındaki mülkün Allah tarafından verildiğini söyledikten sonra, Mutezile'nin yukarıdaki iddiasının bâtıl olduğunu söyler. Bu arada dünyanın mihnet ve meşekkat yurdu olduğunu söyleyerek, adeta meliklerin yapmış oldukları zulmün de bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğine işaret eder. Sonra, eğer Mutezile'nin dediği gibi 'Allah kendi dostlarına idareyi vermek düşmanlarından almak' şeklinde bir zorunlulukla karşı karşıya ise, o zaman kendisi için her tür seçeneği yapabilmeyi ifade eden *sultân* ve *mülk*ü nasıl iddia edebilir. Dolayısıyla onun istediğini yapması da tevhidin delillerindendir. Mutezile bu konuda yanılmıştır.[71] Mutezilî zihniyetin buradaki hassasiyeti, mülke zulmün karışması noktasında yoğunlaşır. Bu nedenle olsa gerek dilin imkanından da yararlanarak Bakara Suresi 258. ayeti "*Kafir kişiye Allah'ın verdiği mülk sebebiyle İbrahim ile tartışan kişi...*" şeklinde anlar ve meliklik ve mülkü peygamber olan İbrahim'e layık görmez.[72] Çünkü meliklerin vasfı kibirli olmaktır. Bu yüzden melike *cebbâr* denilmiştir.[73]

69 Kadı, *Tenzîh*, 49.
70 Kadı, *Tenzîh*, 62-63.
71 Mâturîdî, vr. 75b-76a.
72 Zemahşerî, I, 305.
73 Zemahşerî, II, 362.

Aynı hassasiyeti Hz. Süleyman'ın mülkü hakkında da gösterir.[74] Maturidî, bu konuda mutezilî görüşleri gerekçeleriyle birlikte reddetmekte tereddüt etmez ve mülk verilenin kafir kişi değil Hz. İbrahim olduğunu söyler.[75]

C. *Hükm*

Kur'an'ı Kerim'de Allah'ın yaratma, alemi idare etme ve ahirette karar verme yetkisine sahip yegane varlık olduğunu anlatan en önemli kavramlardan birisi *hükm*dür. Müfessirler bu kavramı Allah'ın metafiziksel ve evrensel hakimiyetinin açıklayıcısı olarak almışlardır. Onun insan yaşamı ve dünyevi yönetim işlerini de yüklendiğine dair yorumlara da rastlanmaktadır. Acaba Kur'an'ın işaret ettiğimiz nosyonundan dünyevi hakimiyet çıkarılabilir mi? Bu sorun çağdaş siyasal tartışmaların en radikal yönüne işaret etmektedir. Aslında bu tartışmalar İslâm'ın ilk yüzyılındaki meşhur tartışma ve kavganın izdüşümü gibi gözükse de çağdaş siyasî düşünce ve yapılanmadaki farklılıklar göz önüne alındığında arada mahiyet farkı açıkça görülecektir. Bu çerçevede olmak üzere günümüzde sloganik ve geçici tartışmaların ötesine geçerek ciddi bir hakimiyet teorisinin elde edilip edilemeyeceği araştırılmaktadır.[76] Onları bir yana bırakarak tefsirlerde hakimiyetin hangi düzeyde ele alındığını görmeye çalışalım. Allah'ın hükmünü anlatan bazı ayetler şöyledir:

De ki: Şüphesiz ben Rabbimden gelen bir delil üzerindeyim. Siz ise onu yalanladınız. Sizin hemen gelmesini istediğiniz benim yanımda değildir. Hüküm ancak Allah'ındır. Çünkü O, gerçeğe uyar ve O, hüküm verenlerin en hayırlısıdır (6 Enam 57).

Siz Allah'ı bırakıp sadece sizin ve atalarınızın taktığı isimlere tapıyorsunuz. Allah onlar hakkında herhangi bir delil indirmemiştir. Hüküm ancak Allah'ındır. O kendisinden başkasına ibadet etmemenizi emret-

74 Zemahşerî, III, 353-54.
75 Mâturîdî, vr. 63a.
76 Şu örneklere bakınız: Salih Akdemir, *Kur'an ve Laiklik*, İst. 2000, 111 vd.; İnan, *Çağdaş Egemenlik Teorisi İle Kur'an'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması*, 139 vd.; Muhammed Arkun, "İslami Düşüncede Otorite Kavramı: La Hukme İlla Lillah", *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, 47-74; Manzuriddin Ahmed, "Kur'an'da Anahtar Siyasi Kavramlar", 91, 103; Ahmet Akbulut, "Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 8, S. 3-4, 1995, s. 149-59; Süleyman Uludağ, "Kur'an'da Bir Devlet Modeli ve Siyaset Teorisi Var mıdır?", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I*, , İst. 2000, s. 111-26.

miştir. İşte dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler (12 Yusuf 40).[77]

Hemen bütün müfessirler bu ayetlerdeki Allah'ın hükmünü 'kozmolojik ve metafizik hakimiyet'[78] olarak almışlardır. Buna göre kelimenin asıl anlamı *ilm, fıkh, fehm ve kadâ* manasınadır. Kısaca evrendeki tasarruf ve kulluğun yerine getirilmesi bakımından 'uluhiyet, rububiyet, ubudiyet, yaratma ve dinde yegane hüküm Allah'a ait'tir.[79] Bu konuyla ilgisi olan Allah'ın arşa istivâsı Maturidi'ye göre, maddi olmayıp, egemenlik anlamındaki yüceliği ve kainattaki sultanlığına işarettir.[80] Yine Allah'ın egemenliğini anlatmak için onun krala benzetilmesi, hakiki değil mecazidir.[81] Siyasî otorite ve hakimiyeti sadece 'kanun koyma hakkı' olarak tanımlarsak[82] bu konuda da Kur'an ifadelerine dayanarak yasamada Allah'ın birinci kaynak kabul edildiğini görürüz. Mesela; "*Allah'ın izin vermediklerini onlara şeriat yapan ortakları mı var...*"[83] ayetinin te'vilinde Mâturîdî şöyle der:

> Ayet putlar etrafında bir din oluşturmadan bahseder. Halbuki putların bir şeriat koymadıklarını bilirler, kendileri bir din ve şeriat icat ederler. Liderler ve reisler de buna benzer. Çünkü onlar kendilerine tabi olanlar (*etba'*) için, delil ve hüccet olmadan icat ederek Allah'ın izin vermediklerini kanun yaparlar. Böylece onları din ve şeriat haline getirirler.[84]

Tefsirlerdeki yorumların hemen tamamı bu minval üzere olup, dünyevi hakimiyetle ilgili ayrıntılar yok gibidir. Ancak Haricilerle özdeşleşmiş olan 'Allah'ın hükmünden başka hüküm yoktur' sloganını Huvvârî, hükümlerin uygulanması bağlamında almış, onu da büyük günah teorisiyle ilişkilendirmiş ve genel bir hakimiyet teorisi üretmemiştir. Buradan hareketle Haricilerin kökeninde yatan sloganik yaklaşımların, geçici ve anlık anlaş-

77 Diğer ayetler şunlardır: 5 Maide 44; 6 Enam 89; 12 Yusuf 67; 26 Şuara 21; 42 Şûra 21.
78 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, I, 354, III, 264; Huvvârî, I, 529, III, 269; Mâturîdî, vr. 221a.
79 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, II, 334, III, 540; Huvvârî, I, 529, II, 269; Mâturîdî, vr. 214b, 355b; Zemahşerî, II, 271; Tabersî, XIII, 61.
80 Mâturîdî, vr. 457a. Benzer açıklamalar için bk.: vr. 574a, 647b, 648a.
81 Mâturîdî, vr. 647b-648a.
82 Neşet Toku, "Siyaset Felsefesi Nedir?" *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2002/1, S. 35, s. 45.
83 42 Şûra 21.
84 Mâturîdî, vr. 676b.

mazlıklardan kaynaklanan ideolojik yaklaşımlar olduğunu düşünüyoruz. Zira onlar 'Allah'ın hükmünden başka hüküm yoktur' söyleminin altyapısını oluşturmadan ve daha sonra da bu söylemi uygulama imkan ve alanı bulamadan teorik düzeyde kalmışlardır. Huvvârî'nin yorumu ise Haricî fırtınasının durulduğu bir döneme denk gelir.

Sonuç olarak müfessirlerin siyasal hakimiyet teorisine dair yorumlarını bu kavramdan çıkarmak mümkün değildir. Onların bu alanla ilgili diğer bütün yorumlarını birlikte görmek gerekir.

D. *Ulû'l-emr*

Siyaset teorisi ile ilgili açıklamalar *ulû'l-emr* kavramı[85] söz konusu olunca diğerlerine nazaran daha genişlemekte ve çeşitlenmektedir. Zira bu kavram, formundan da anlaşılacağı gibi, çoğul yapıdadır. Yani tek bir şahıstan bahsetmediği gibi kesin olarak belli bir görevden bahsettiği de söylenemez. Gerçekten de bu kavramın yer aldığı ayet grubu (Nisa 58-59) sosyal hayatla ilgili nazik konuları içerir. Bu arada siyasal alanla ilgili olabilecek ve yöneticilerde aranacak ehliyet, güvenirlik, adalet, Allah'a, Peygamber'e ve kamu görevlilerine (*ulû'l-emr*) itaat etmek, anlaşmazlıkları hukuki yoldan çözüme kavuşturmak gibi önemli mesajlar verir. Bunlar mümin bir toplumunun kamusal refahını temine yönelik dikkate alınması gereken ilkelerdir. Bu ilkeler aynı zamanda Kur'an'ın siyasal mesajının mahiyetini temin etmede önemli ipuçları verir. Bu yüzden İbn Teymiyye şer'i siyaset teorisini bu iki ayetten hareketle geliştirir.[86] Hatiboğlu da Kur'an'ın devlet ve yönetimle ilgili olarak şûranın dışında, sadece bu ayetlerin açık bir biçimde dört ana düsturu içerdiğine dikkat çekmektedir. Bunlar; emanetleri ehline vermek, adaletle hükmetmek, Allah'a, Peygamber'e ve mümin emirlere (başkanlar) itaat etmek, ihtilaf halinde Allah'a ve Peygamber'e başvurmaktır.[87] Tefsirlerde bu konulara geniş yer ayrılmıştır. Birinci ayet (58. ayet) yöneten-yönetilen ilişkileri ile ilgili olduğu için onu şimdilik bırakarak *ulûl'emr* kavramına odaklanalım.

85 Bu kavram Kur'an'da sadece bir surede ve iki defa yer alır: 4 Nisa 59, 83.
86 Takıyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *es-Siyâsetu'ş-Şer'iyye fi Islâhi's-Râ'iyyi ve'r-Ra'iyye*, Beyrut 1988, 8.
87 Hatiboğlu, "Hilafetin Kureyşliliği", 141-42.

Rivayetlere göre bu ayetin iniş sebebi şöyledir:

Peygamber, Halid b. Velid'i bir seriyyeye gönderdi. Dönüşte Ammar'la tartıştılar. Halid ona kızdı ve sövdü. Ammar da kızarak gidip olayı Peygamber'e anlattı. Peygamber, Halid'e 'Git ondan özür dile' dedi. O da gidip onu dışarıda buldu ve özür diledi. Ama Ammar ondan kaçtı ve yüz çevirdi. Bunun üzerine bu ayet indi.[88]

Bu rivayetin ardından Mukatil *ulû'l-emrin* Halid b. Velid olduğunu söyler. Çünkü Peygamber Halid'i seriyyede onların işleri için görevlendirmiş, Allah da seriyye emirlerine itaatı emretmiştir.[89] Mukatil'in bu konuda söyleyeceği fazla bir şey yoktur. Zira o ayeti tenzil dönemine götürerek nass-olgu ilişkisi çerçevesinde açıklamayı uygun bulmuştur. Onun ötesinde bir siyasî çıkarıma gitmemiştir. Fakat daha sonraki yorumcular siyasî yorumlara gidebilmişlerdir. Bu konu aynı zamanda Şiî-Sünnî siyasî anlaşmazlığının su yüzüne çıktığı konulardan birisidir. Konu üzerinde en çok duran müfessirin Mâturîdî olduğu söylenebilir.

'*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine (ulû'l-emr) de itaat edin. Eğer bir konuda ihtilafa düşerseniz, Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, onu Allah'a ve Rasul'e götürün. Bu hem hayırlı, hem de sonuç bakımından daha iyidir.*'[90] ayetindeki *ulû'l-emrin* ordu komutanları, alimler, fakihler, hayır sahipleri olduğu söylenmiştir. Ordu komutanları olabilir. Ancak bu kişi, 'nasıl' ve 'kim' olacaktır. Ayet, ister ordu komutanları, isterse başkaları olsun bir işe ancak ilim ve basiret sahibi olanların atanması gerektiğini gösterir. Çünkü Allah onlara itaati emretmiştir. İtaat ise ancak üstlendiği görev hakkında bilgisi ve ileri görüşü (*basar*) olanlara yapılır. Bu ayetten bir öncekinde 'İnsanlar arasında hüküm vereceğiniz zaman adaletle hükmedin' buyrulması, *ulû'l-emrin* yöneticiler (*umerâ*) olduğunu gösterir. Çünkü Allah bu birinci ayette (58. ayet) hakimlere (*hukkâm*) adaleti emretti, sonraki ayette de halka (*ra'iyye*) onlara itaati emretti. Burada itaat onların hükmettikleri ve emrettikleri konusunda olur. Baksanıza Peygamber ne buyuruyor: 'Ey insanlar, dinleyin ve itaat edin. Eğer sizi bir köle yönetse bile, Allah'ın kitabını uyguladığı müddetçe, onu dinleyin ve itaat edin.'[91] İbni Ömer

88 Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, 91; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, I, 383; Taberî, *Tefsîr*, V, 147-48. Taberî ayetin seriyye komutanı Abdullah b. Huzafe b. Kays es-Sehmî için indiği rivayetine de yer verir.

89 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, I, 383. Ayrıca I, 393.

90 4 Nisa 59.

91 Müslim, *İmâret* 36, 37; Nesâi, *Beyat* 26; İbn Mâce, *Cihâd* 39. Müslim ve İbn Mâce hadisin başka varyantlarında 'Habeşi köle', 'siyahi köle', 'burnu kesik köle' ve 'burnu kesik Habeşi bir köle' lafızlarına da yer verirler.

de Rasulullah'ın şöyle dediğini rivayet etmiştir: 'Müslüman bireyin sevdiği ve sevmediği şeyler de olsa dinlemesi ve itaat etmesi gerekir. Ancak günah (*m'asiyet*) olan bir şey emredilirse onu dinlemek ve itaat etmek gerekmez.'[92] Ayetin (59. ayet) devamındaki '*Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız- onu Allah'a ve Rasul'e götürün. Bu hem hayırlı hem de netice bakımından daha iyidir*' ifadesi de *ulû'l-emrin* fakihler (*fukahâ*) olduğunu gösterir. Çünkü anlaşmazlık (*tenâzu'*) alimler arasında olur. Sanki ayette *ulû'l-emre* itaati emrederken, bilginlere (*ulû'l-fıkh*) de ihtilaflarını Allah'ın kitabı ve Rasulullah'ın sünnetine götürmeyi emrediyor. Ayet iki manaya da müsaittir. Allah daha iyisini bilir ya, burada halka yöneticilerin verdikleri hükümlerde itaat, yöneticilere de alimlerin fetvalarına uymak düşer. Bunu '*Her topluluktan bir grup dinde geniş bilgi elde etmek ve kavimleri seferden döndüklerinde onları uyarmak için geride kalmalıdır*'[93] ayeti açıklar. Eğer bir topluluğun kendi alimlerinin sözlerine uymaları gerekmeseydi o zaman alimlerin kendi halkını uyarması vacip olmazdı.[94]

Mâturîdî açıklamalarının devamında *ulû'l-emrin* din işlerinin idaresini üstlenen ve istinbat etmeyi bilen fukaha olduğunu tekrar eder.[95] Diğer müfessirler de benzer çıkarımlarda bulunmuşlardır. Ancak Tabersî'nin anlattıkları farklı olduğu için ona hemen yer vermeliyiz. O, sahabe, tabiin ve sonraki bir çok müfessirin *ulû'l-emr* konusunda 'umera' veya 'ulema' olmak üzere iki görüş belirttiklerini uzun uzun anlatır. Sonra da kendi mezhebinin indirgemeci görüşünü sunar:

Ashabımızın (Cafer) es-Sadık ve (Muhammed) Bakır'dan aktardığına göre, *ulû'l-emr* Âl-i Muhammed'den olan imamlardır. Allah insanların, imamlara, tıpkı kendisine ve Peygamber'e olan itaati gibi, mutlak olarak itaat etmelerini emretmiştir. Allah sadece ismeti sabit olan, bâtınının zâhiri gibi olduğunu bildiği kötü ve yanlıştan beri olduğuna emin olduğu kişilere itaat edilmesini emreder. Bu özellik (ismet) imamlardan başka alimler ve umerada bulunmaz. Allah kendisine asi olanlara itaati veya sözde ve fiilde ihtilaf edenlere boyun eğmeyi emretmekten beridir, yücedir. Çünkü ihtilafa düşenlere itaat muhaldir, onların ihtilaf ettiği konuda bir araya gelmesi de muhaldir. Yine bu ayet gösterir ki Allah, bütün insanlardan üstün olmayan birine yapılacak itaati Rasulüne itaatle yan yana getirmez. Rasulullah da bütün *ulû'l-emr* ve insanlardan üstündür. *Ulû'l-emr* halkın üstünde-

92 Buhârî, *Ahkâm* 4, Âhâd 1; Müslim, *İmâret* 39; Ebu Dâvûd, *Cihâd* 87.
93 9 Tevbe 122.
94 Mâturîdî, vr. 140b.
95 Mâturîdî, vr. 141a.

dir. *Ulû'l-emr* aslında Âl-i Muhammed imamlarının sıfatıdır. Ümmet onların rütbe ve adaletleri konusunda ittifak etmiştir. Mücahid, Katade ve Süddî'ye göre anlaşmazlığa düşüldüğünde müracaat edilecekler Allah'ın kitabı ve Rasulün sünnetidir. Bizce, bunlar vefatından sonra Peygamber'in makamına geçen masum imamlardır. Peygamber'in vefatından sonra anlaşmazlığı imamlara götürmek, Rasul'e götürmektir. Çünkü imamlar, onun şeriatının koruyucuları ve ümmetine onun halifeleridir...[96]

Tabersî burada, diğer görüşleri saymakla birlikte Şiî imamet nazariyesini ispat etme gayretindedir. Ayrıca, özellikle, Sünnî kesimin kabul ettiği görüşleri sert bir üslupla eleştirir. Son olarak ayetteki "Eğer bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz" ifadesinden hareketle, 'Allah anlaşmazlık durumunda Kitaba ve sünnete müracaatı vacib kıldı. Bu da delildir ki anlaşmazlık (*tenâzu'*) olmazsa bu ikisine müracaat etmeye gerek yoktur. Bu ancak icmanın hüccet oluşuyla sağlanır' diyerek ayeti ümmetin icmasına delil sayan yaklaşımı -ki başta Ehl-i Sünnet'in görüşüdür-şartlı kabul eder

Bu istidlal ancak ümmet içinde şeriatı koruyan masum bir imam olmak şartıyla doğru olur. Eğer bu şart olmazsa icmanın hüccet olacağı görüşü sahih olmaz.[97]

Tabersî bu görüşünü Nisa Suresi 115. ayetini yorumlarken tekrar dillendirir. O, bu ayeti icmaya delil sayan Mutezilî[98] ve Sünnî[99] görüşü reddederek ayetin ne icmaya ne de Al-i Muhammed imamlarına itaate delil olamayacağını bilakis bütün müminlerin açık bir hidayet olan dinden ayrılmamalarına delil olduğunu söyler.[100] Yukarıda Mâturîdî'nin görüşünü aktarırken *ulû'l-emrin* ikinci manasının ulema olduğuna yer vermiştik. Bu da siyasî bir yorumdur. Ulemanın yönetim ve diğer dinî işlerdeki

96 Tabersî, IV-VI, 138-39.
97 Tartışmanın tamamı için bk.: Tabersî, IV-VI, 139.
98 Zemahşerî, bu ayetin hem Kitab ve sünnete hem de icmaya muhalefetin caiz olmadığına delil olduğunu söyler.
99 "İmam Şafiî, bu ayeti icmaya delil saydı ve ona muhlalefetin haram olduğunu söyledi." Bk.: İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 555; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, II, 166.
100 Tabersî, IV-VI, 231-32. Aktardığımız iki yorumunda da Tabersî'nin icmaya ihtiyatlı yaklaşırken kendi mezhebinin görüşüne de aynı tavrı sergilemesi dikkat çekicidir. Ancak ayetin (Nisa 115) yorumunda tutarlı bir sonuca ulaştığını da belirtelim. Belki de bu yoruma ters düştüğü için ihtiyatı elden bırakmamıştır. Taberî de aynı yorumu yapmıştır. Bk.: Taberî, *Tefsîr*, V, 277.

konumunu ön plana çıkaran bir görüşü, dinî ahkam ve uygulamada tek bir şahsın (imam) otoritesini (çağdaş siyasal dil ile teokratik monarşi) savunan Şia'nın kabul etmesi oldukça zor olacaktır. Mâturîdî, bu Şiî anlayışı adeta kelime kelime eleştirmiş ve onların imam ve imama itaat anlayışının Kur'anî temelinin olmadığını iddia etmiştir. O, Tabersî'den önce yaşadığına göre bu Şiî tez çok daha önce geliştirilmiştir. Zaten Tabersî de yorumunu imamlara dayandırmıştı:

> '*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine (ulû'l-emr) de itaat edin...*'[101] ayeti Rafizilerin[102] imamet görüşünü iptal eder. Çünkü buradaki *ulû'l-emr* kavramı ya emirler fakihler ya da Rafizilerin iddia ettiği gibi imamdır. Eğer kelime, emirler veya fakihler anlamına ise Rafizilerin kendilerine göre tasvir ettikleri imam iddiasını zaten iptal eder. Bu kelimenin *imâm* anlamında olması imkansızdır. Çünkü Allah ayetin devamında 'Eğer bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah'a ve Rasulüne götürün' diyor. Onların mezhebine göre imama itaat farzdır, ona muhalefet etmek ise küfürdür. Eğer onların dediği gibi olsaydı ayette 'İhtilafa düştüğünüzü imama götürün, kim ona karşı gelirse kafir olmuştur' denirdi. Halbuki anlaşmazlığa düşene Allah'ın kitabına ve Rasulün sünnetine başvurmak emredildi. Böylece hiçbir kimsenin sözünün Rasulullah'ın sözü yerine delil olarak geçemeyeceğine de göstermiş oldu.[103]

Mâturîdî, burada olduğu gibi başka yerlerde de açıkça ve ısrarla idareciliğin emir ve fakihlere ait olduğunu vurgular.[104] Onun çağdaş siyaset bilimi diliyle ifade edecek olursak yönetimde katı bir teokratik monarşiden yana olmadığı, bilakis dinî ve dünyevi idareyi birbirinden ayırdığını söyleyebiliriz. Bu yaklaşım tarzı iki mezhebin de Kur'an'dan nasıl bir siyasa ürettiklerini göstermesi bakımından önemlidir. Bu bölümün başında da işaret ettiğimiz gibi Mâturîdî, bu konularda anlam genişle(t)mesine gider ve kavramlara yeni anlamlar yükleyerek teori üretmeye müsait hale getirir. Tabersî (dolayısıyla Şia) ise tam aksi bir yöntemle anlam daraltmasına gider ve kavrama yeni anlam yükleyerek indirgemeci yolla teori üretmenin imkanına kavuşur. Nass onlar için bu şekilde bir elastikiyete sahiptir ve tekrar edelim ki her iki anlayış da bu yorum biçiminin ne ayetin ne de Kur'an'ın

101 4 Nisa 59.
102 Rafiziler kavramıyla bütün Şia'yı kastediyor.
103 Mâturîdî, vr. 140b.
104 Mâturîdî, vr. 98a-b, 141a, 183a, 672a.

umumî bağlamına aykırı olduğuna itibar eder. Haricî yorum ise Sünnî yorumdan yana gibidir. Huvvârî tabiinin görüşlerini aktararak bu kavramın mana bakımından 'ilim, fıkıh ve re'y ehli', sebeb-i nüzule bakarak da 'seriyye komutanları' olduğu yolundaki görüşü aktarır. Anlaşmazlık halinde Allah'ın kitabı ve sünnete müracaat edilmesi gerektiğini söylerken de Sünnî yorumla paralel sonuca varır.[105] Ancak onun, Mâturîdî'nin aksine, *ulû'l-emrin* umera (yöneticiler) olduğuna dair bir görüşe yer vermemesi ilginçtir. Kadı Abdulcebbar da sadece *ulû'l-emrin* 'alimler' veya 'emirler' olmak üzere iki şekilde yorumlandığına işaret etmekle yetinir ve bir tercihte bulunmaz.

Ulû'l-emr hakkında en özgün yorumun Zemahşerî'den geldiğini söyleyebiliriz. O işin ahlaki değerini ön plana çıkararak *ulû'l-emrin* 'hak üzere olan yöneticiler (*umerâu'l-hakk*)' olduğunu söyler. Zira Allah 'zalim ve zorba yöneticilere (*umerâu'l-cevr*)' itaat edilmesini istemez. Adaletli davranmaları, hakkı yerine getirmeleri ve bu ikisinin aksine olan şeyleri yasakladıkları için Allah, *ulû'l-emri* kendisi ve Rasulü ile birlikte anmıştır. Onların örneği *Hulefâyi Râşidîn*'dir. Zorba emirler emaneti yerine getirmedikleri, adaletle hükmetmedikleri ve Kitab ve sünnete müracaat etmedikleri için *ulû'l-emr* sıfatını kazanamamışlardır. Aksine onların layık olduğu isim 'hırsız zorbalar (*el-lusûsu'l-mütegallibe*)'dır.[106] Zemahşerî'nin burada yöneticileri 'hakk' sıfatıyla kayıtlayıp dört halife ile örneklendirmesi bu konudaki hassasiyeti yanında, dört halife devrinden sonraki yöneticilerin daha çok 'cevr' sıfatını hak ettikleri biçimindeki ideolojik yaklaşımını da açıklar. Zira o Emevi ve Abbasi 'halifelerini' gerçek halife kabul etmez ve onları *zâlim* ve *câir/cevr* sıfatıyla anmaktan kaçınmaz. Ayrıca onun *ulû'l-emri* şu ya da bu kişilere tahsis etmek gibi bir kaygısı yoktur. Bilakis kamu görevi alan bir kişi için önemli olan ahlaki davranış ölçülerini kazanmış olmasıdır.

Şu ana kadar yönetici ile ilgili incelediğimiz ana kavramlar dışında daha başkaları vardır. Siyasî anlamlar yüklenmekle birlikte onlar, müfessirler tarafından, ele aldıklarımız kadar önemle ve teferruatlı bir şekilde yorumlara ve açıklamalara konu edinil-

105 Huvvârî, I, 392-93.
106 Zemahşerî, I, 524.

memiştir.[107] Bu nedenle *sultân, vezîr, seyyid, vekîl* gibi kavramları tahlile tabi tutmadık.

E. Şûrâ ve İstişâre

Devlet işlerinin düzenlenmesi ve yürütülmesinde şûra (danışma) kurumu önemli bir yere sahiptir ve o İslâm siyaset kültürünün merkezinde durmaktadır. Aşağıdaki sözler şuranın toplumsal önemini ve ilk yüzyıllarda geçirdiği evrimi özetlemesi bakımından mühimdir:

> Kur'an, müminlerden toplumu inşa ederken karşılıklı istişare ile faaliyet göstermelerini istediğinde, yasama sürecini düzenlemek için temel bir prensip de vermiştir. Bu, '*şûrâ*' veya 'karşılıklı danışma' düsturudur. Kur'an bu prensibi yoktan varetmedi; o, Arap kabileleri arasında önceden mevcut olan ve Kur'an'ın da tasdik ve tasvib ettiği demokratik bir yasama prensibi idi... Kur'an'ın getirdiği ana değişiklik *şûrâyı* bir kabile kurumundan bir ümmet/toplum kurumuna dönüştürmesidir; zira o, kan bağlarının yerine inanç bağlarını koymuştur... Şûra dört halife zamanından Emevi hakimiyetine kadar, bir süre için, gayr-i resmi işlemeye devam etti. Emeviler döneminde hanedan idaresinin ihdas edilmesiyle şûranın yerini, tabiatıyla, rejimi destekleyen gruplar aldı. Şûra sonuçta, hiçbir zaman kurumlaşamadı. Bunun yerine '*ehli hal ve'l-akd*' kavramı geliştirildi...[108]

Şura kavramı Kur'an'da Şûra Suresi 38. ayetinde ve fiil olarak Ali İmran Suresi 159. ayetinde yer alır. Şûra Suresindeki ayetin bağlamı Allah'a tevekkül edenlerden bahseden ayetler grubu içinde yer alır:

> Onlar, Rablerinin davetine icabet etti ve namazı kıldılar. Onların işleri, aralarında *şûrâ* iledir. Ve kendilerine verdiğimiz rızıktan harcarlar.

İkincisi, Uhud savaşının anlatıldığı ayet grubu içinde yer alır:

> O vakit Allah'tan bir rahmetle onlara yumuşak davrandın! Şayet sen kaba ve katı yürekli olsaydın, etrafından dağılıp giderlerdi. Şu halde onları affet, bağışlanmaları için dua et, işlerde onlara danış. Artık kararını verdiğin zaman da Allah'a dayanıp güven. Çünkü Allah, kendisine sığınanları sever.

107 Örnek olarak bk.: İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, 504; Mâturîdî, vr. 458b; Zemahşerî, III, 61.
108 Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme- Makalaleler I*, 67, 68, 118.

Tahmin edilebileceği gibi şûrayı vahiy sonrası dönemler için siyasî bir kurum olarak gören ve buna binaen ayetlerdeki anlamı genişleten taraflar, Şia ve Ehl-i Sünnet'tir. Ayetlerin iniş sebebi ile ilgili olarak anlatılanlar vahiy öncesiyle alakalıdır. Şöyle ki, Cahiliye'de reislerden biri bir karar vereceği zaman halkına danışmaz, kendi bildiği yolda giderdi. Bu davranış halka zor gelirdi. Allah, Peygamber'e, bir iş yapacağı zaman insanlara danışmasını emretti (2 Bakara 159). Bu onların kalplerinin ona daha çok ısınmasının yolu idi.[109] Diğer ayetin iniş sebebi şudur: Hz. Peygamber Medine'ye gelmeden önce Ensar, bir iş yapacakları zaman veya bir problem olduğunda toplanıp birbirlerine danışırlardı. Bu uygulamayı hicretten sonra da sürdürdüler. Şûra Suresi 38. ayeti işte bu güzel işten dolayı Ensar'ı övmek maksadıyla nazil oldu.[110] Şûranın İslâm'dan önce uygulandığını, ancak buna sadece kabile reislerinin katılabildiği ve çok önemli konuların görüşüldüğünü tarihçiler de onaylar.[111] Mâturîdî, Bakara Suresi 243 ve 246. ayetlerine dayanarak (İsrailoğullarına gelen) peygamberlerin normal ve bayağı kişilerle değil de ileri gelenler ve reislerle istişare yaptıklarını ve onlara kendi işlerinin idaresine yetki verdiklerini gösterdiğini söyler. Yine bu ayetlere göre o peygamberler, savaşların yönetimini bizzat yüklenmeyip meliklere bırakmışlardır. Fakat melikler din ve dünya işlerinde peygamberlere bağlı idiler.[112]

Zemahşerî, her iki görüşü tercih ederek ayetleri siyasî alana çekmez.[113] Huvvârî ayetleri tamamen tenzil dönemine özgü olarak birinciyi, 'Allah'ın kitabı hakkında görüş alışverişinde bulunurlardı' şeklinde,[114] ikinciyi de 'Peygamber en güzel görüşe sahipti, ama onun müşaveresiyle tatmin olsunlar diye böyle emredildi. Bu danışma, harp gibi hakkında emir, nehiy kabilinden hüküm inmeyen konularda idi' şeklinde açıklar. O, ayetteki emrin vahiy inen konuları kapsadığı görüşüne de yer verir.[115] Her iki müfessirin de danışmayı bireysel bir iş olarak görme eği-

109 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, I, 310; Taberî, *Tefsîr*, IV, 153.
110 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, III, 772; Taberî, *Tefsîr*, XXV, 37.
111 Taberî, *Târîhu't-Taberî*, II, 258; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, II, 13.
112 Mâturîdî, vr. 59b.
113 Zemahşerî, I, 432, IV, 228-29.
114 Huvvârî, IV, 102.
115 Huvvârî, I, 327.

limi ön plandadır. Şûra kurumuna dair Mâturîdî'nin açıklamaları ise klasik Sünnî teoriyi yansıtır:

'İşlerde onlara danış' ayetiyle Allah nebisine, ashabına danışmasını emretmiştir. Bunun üç boyutu vardır. Bir kere hakkında nass olan bir konuda müşavere yapmasını emretmesi caiz değildir. Bilakis müşavere, hakkında nass olmayan konularda olur. Bu durum ictihatla amel etmeye de delildir. İkinci olarak müşavere emri ile ya onların (sahabenin) kadrinin ve yerlerinin Allah katındaki yüksekliğine ya da aklın ve düşüncenin önemine bir işaret vardır... Bazıları Allah'ın nebisine sadece savaş konusunda istişare yapmayı emrettiğini söyledi. Hasan'dan rivayet edilmiştir: 'Bu ayet indiği zaman Peygamber dedi ki, Allah ve Rasulünün size danışmaya ihtiyacı yoktur, fakat Allah bu uygulamayı ümmete sünnet olması için emretti.'[116] İbn Abbas'ın ayetin bu kısmını 'Onlarla bazı işlerde danış' şeklinde okuduğu rivayet edilmiştir. Gene de Allah'ın nebiye bütün işlerde danışmasını emrettiği söylenmiştir...[117]

Mâturîdî istişarenin değerini vurgulayan açıklamalarını hadislerle destekler ve müşaverenin emredilmesinin önemini de açıklar. İstişare emredilmiştir, çünkü istişare edenleri Allah doğruya iletir. Zira tek bir kişiden bu anlamda bir netice çıkmaz, ama müşaverede akıllar ve zihinler toplanır. Bu toplanma sonucu doğruya ve hakka ulaşmak (*istidrâku'l-hakk ve's-savâb*) mümkün olur.[118] Zemahşerî de hürriyet konusuna gönderme yaparak başkalarının görüşlerini almak suretiyle işleri halletmeye çalışmanın fikir istibdadını engelleyeceğini vurgular.[119] Bu iş yetkin kişilerin işi olduğu için "duruma göre şûraya katılanların sayısı değişebilir. Mesela; Ömer b. Hattab şûradakilerin sayısını altı olarak belirlemiştir."[120] Şia'nın tezi, kolektif akla önem veren ve müminleri ya da birden çok kişiyi ortak karar almada yetkili kılan bu Sünnî teze karşı geliştirilmiştir. Onlara göre müminler, tıpkı Nisa Suresinde (83. ayet) olduğu gibi, kendilerine emredileni yapar ve dinî işlerinde imama danışırlar.[121] Diğer Şiî müfessir Tabersî bu konuya biraz ihtiyatlı yaklaşır. Sahabe, tabiin ve son-

116 Hasan Basrî'nin rivayet ettiği bu hadisin kaynağını tesbit edemedik.
117 Mâturîdî, vr. 98a.
118 Mâturîdî, vr. 677b.
119 Zemahşerî, I, 32. Bu fikrin çağdaş açıklaması için bk.: Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1213-16.
120 Zemahşerî, IV, 490.
121 Kummî, II, 250.

rakilerin beş maddede toplanan görüşlerini[122] yorumsuz aktarmakla birlikte, kelimelerin anlamı dışında Tabersî'nin kısa ve net görüşü şudur: "Bu ayette insanlara yumuşak davranma, affetme, onlara dua etme ve işler konusunda danışmaya (*müşavere*) teşvik vardır."[123] O, *emruhum şûra beynehum* ifadesi hakkında da aynı yolu takip eder ve "bu ayette işlerde müşaverenin faziletine delil vardır." dedikten sonra bu fazileti teyiden şu hadisi nakleder: "Kim ki birine danışırsa doğruyu bulur."[124] Onun bu konuyu kısa geçmesi anlamlıdır. Kanaatimizce Şia'nın şûrayı kabul etmeyen görüşlerine katılmadığı için o yönde bir yorum yapmamıştır. Sünnî teoriye yakın olduğunu zannettiğimiz görüşünü de açıklamaktan kaçınmıştır. Bir varsayım olmakla birlikte, bu durumun ilginç bir tefsir problematiği olduğu açıktır.

III. YÖNETEN-YÖNETİLEN İLİŞKİSİNİN TABİATI

Tefsirlerde siyaset teorisine ilişkin yorumların odaklandığı bir başka nokta da yürütmenin ahlaki yönü ile ilgilidir. Şimdi Müslüman bir toplumda nasıl bir yönetici tasavvur edildiğini ve en çok hangi özelliğin arandığını, buna karşın yönetilenlerin (tebaa) tutum ve davranışının özünü belirleyen şeyin ne olduğunu tespit etmeye çalışacağız. Müfessirler toplumsal düzenin sağlıklı sürdürülebilmesi için bazı yorumlarında bu konulara yer vermişlerdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla yönetici-yönetilen ilişkisinin kurgulanmasına biat, itaat-isyan ve fitne söylemi hakim olmuştur. Bu kurguda iki taraf arasındaki dengeyi ise adalet sağlamaktadır.

Bu konularda söylenenleri ikinci bölümdeki açıklamalar göz önünde bulundurarak değerlendirmek gerekir. Zira siyasî ve dinî otoriteye itaat veya isyan etmek, meşruiyet ve ötekine karşı tutum gibi sorunlarla yakından irtibatlıdır. Müfessirlerin bakışını belirleyen yorum psikolojisinin, dönemin siyasal ortamı ve

122 Bu görüşler için bk.: Taberî, *Tefsir*, IV; 151-53.
123 Tabersî, III-IV, 245.
124 Tabersî, XXV, 58-59. Hadisin kaynağı için bk.: Ebu Dâvud, *Edeb* 114; Tirmizî, *Zühd* 39, *Edeb* 57; İbn Mâce, *Edeb* 37; Dârimî, *Siyer* 13; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 274.

iktidardaki idareci(ler)in tutumundan önemli oranda etkilenmiş olduğunu düşünüyoruz. Keza yönetime itaat ve isyan, ideolojik okumanın pratik yönünü oluşturur.

A. Biat

Yönetici-yönetilen ilişkisini belirleyen biat/beyattır. Eğer bir kişi yönetene (halife veya imam) biat etmişse bu ilişki normal ve olumludur, biat aynı zamanda, meşruiyetin tanınması anlamına gelir. Örneğin; Mâturîdî, yöneticinin meşruiyetini biat esasına bağlamıştır.[125] Aksi durumda bu ilişki olumsuzdur. Kur'an'ı Kerim'de söz konusu edilen biat, Hz. Peygamber'e tahsis edilmiş ve onun hangi şartlarda biat kabul edeceği açıklanmış, bunun yanı sıra, biat edeceklerden bazı şartlara uymaları istenmiştir.[126] Hz. Peygamber Hudeybiye musalahası öncesinde erkeklerden (Rıdvan Biatı), Mümtehine Suresinde biatla ilgili emir geldiğinde de kadınlardan biat almıştır.[127] Peygamber'in uygulaması bize, biatın inanç ve ibadet gibi salt dinî bir eylem değil aynı zamanda sosyal ve politik olduğunu gösterir. Müfessirlerin tamamı Fetih Suresinde bahsedilen biatın, olağanüstü bir dönemde Peygamber'i zor durumda bırakarak terk etmemek, ölmek de dahil her hal ve şartta onunla beraber olmak üzere sahabenin söz vermelerini konu edindiğini kabul eder. Bu uygulama, olağanüstü zamanlarda çağdaş siyasî bir teamül olan 'güven oyu'na başvurma mekanizmasına benzetilmiştir.[128] Yine müfessirler Hz. Peygamber'in hayatında cereyan etmiş olan bu iki olayı o zamana ait olaylar olarak almış ve sonraki dönemlerde uygulanan beyat ile hiçbir ilgi kurmamış ya da o yönde bir biat anlayışını dile getirmemişlerdir. Sadece Mâturîdî biatı kadınlar için güzel işlerden ve iyi ahlaki davranışlardan, erkekler içinse İslâm'ın desteklenmesi ve açıklanması için Peygamber'le cihad ve dayanışmadan sayar ve ekler: "Beyatın bu iki anlamı aynı şekliyle günümüz için de geçerlidir."[129]

Müfessirlerin, ayetlerde söz konusu edilen biatın Peygamber tarafından uygulanan şekli ve içeriğine vurgu yapmaları ve söz

125 Mâturîdî, vr. 183a.
126 48 Fetih 10, 18; 60 Mümtehine 12.
127 Huvvârî, IV, 172, 176, 344; Kummî, II, 345; Mâturîdî, vr. 713b, 715a; Zemahşerî, IV, 335, 339-20, 519-20; Tabersî, XXVI, 56, 62.
128 Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 31-32.
129 Mâturîdî, vr. 780b.

konusu biattan siyasî bir uygulama ilkesi çıkarmaktan ya da kendi zamanlarında uygulamada olan biatla irtibat kurmaktan ısrarla kaçınmaları, biat kurumunun kendi zamanları ve önceki dönemlerde nebevi işlevinden uzaklaştırılmış olmasına bir tepki olarak değerlendirilebilir. Zira biatın, Hz. Peygamber'den sonra tek yanlı itaat için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Yani onun zamanında Kur'ani muhtevasına uygun dinî ve siyasî bir kavram olan biat, ondan sonra salt siyasî bir içerik kazanmıştır.[130] Sonuç olarak müfessirler, biatı imanı pekiştirmek, Peygamber'e destek ve itaat için ahit vermekten ibaret bir eylem olarak almışlardır. Mevzu biatın sonucu olan itaat ve isyana gelince, müfessirler yorumlarını kendi konumlarına ve perspektiflerine uygun bir tarzda yeterince sergilemişlerdir.

B. İtaat-İsyan ve Fitne Söylemi

Bilindiği gibi vahiy döneminde sosyal olaylar, hukuka taalluk eden anlaşmazlıklar, savaş kararı gibi doğrudan iman ve ibadetlerle ilgili olmayan konularda Hz. Peygamber bizatihi kendisi karar ve hüküm vermekteydi. O vahiy alan bir peygamber olmanın yanında bir yöneticiydi. Bahsedilen durumlarda Kur'an, ona itaat edilmesini ve destek olunmasını istemiştir.[131] Hz. Peygamber de insanlara, değişik ortamlarda ve çeşitli münasebetlerle kendisine ve başlarında bulunan kişiye itaati emir ve tavsiye etmiştir.[132] Gene de Kur'an, yöneticiye itaatin sınırlı olduğunu ve özellikle masiyet durumunda itaatin olmayacağını bildirmiştir.[133] Şüphesiz bu tutum, yürütülen dinî tebliğin ve oluşmaya başlayan sosyal düzenin sağlıklı bir şekilde yürümesi ve yeni teamüllerin oluşması kısaca İslâmi hayatın yerleşmesi bakımından çok önemliydi ve bunun semeresi alınmıştır. Vahiy döneminin nev-i şahsına mahsus bu durumu, sonraki zamanlara da etki etmiştir. Kur'an ve Peygamber tarafından yöneten-yönetilen ilişkisi hakkında ortaya konan teamül ve başka konulardaki anlayışın, çeşitli kaygılarla idareciler tarafından kendî şahsı veya zamanı ile birebir eşleştirilmeye çalışıldığını önceki bölümde gördük. Bu arada ulema da

130 Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 31.
131 Örnekler için bk.: 3 Ali İmran 32, 59; 4 Maide 92; 8 Enfal 1, 20, 46; 24 Nur 54; 47 Muhammed 33.
132 Hadisler ve referansları için bu bölümün Ulu'l-emr başlığına bakınız.
133 Şu ayetlere bk.: 68 Kalem 8-14; 26 Şuara 151-152.

yönetime itaat ve isyanı kendi pozisyonlarından İslâmileştirmeye yani dinî bir esasa bağlamaya çalışmışlardır. Böylece siyaset teorisinin en önemli pratik yönü hakkındaki açıklama ve yorumların bir kısmını, bazen de ipuçlarını tefsirlerde dile getirmişlerdir.

İtaat konusunda en tavizsiz fikirlere sahip olan grup Şia'dır. Onlara göre 'Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine (*ulû'l-emr*) de itaat edin...'[134] ayetinde Allah, yönetilenlerin, idarecilere (*vulât*) itaat etmelerini emretmiştir. İmamlara gelince, Şiî otoritelerinden gelen rivayetlere göre imamlara sorgulanmadan mutlak itaat gerekir.[135] Genellikle mülk zulüm üzere kurulmuştur. Ancak Allah'ın İbrahim'e verdiği gibi bir *mülke* itaat vacibdir. İmamlar da İbrahim gibi insanların peşlerinden gittiği din ve dünya işlerinde önderlik eden meliklerdir.[136] Velâyetin anlamı imamlara itaattir. Bu bağlamda *itâ'at*, *İslâm*dan geniştir, dolayısıyla *silm*in itaat olarak anlaşılması daha uygundur.[137] Onların açıklamalarına göre itaat tam dinsel bir mahiyet kazanmıştır. Ebu Abdullah (Cafer es-Sadık)'ın şu sözü bunu pekiştirmektedir: "İbadet gerçekte secde ve ruku değildir. Bilakis o, insanların itaati (*ta'at*)dir. Hakka masiyette mahluka itaat eden ona kul olur."[138] Mutlak itaat düşüncesinin olduğu yerde isyan edene en ağır ceza düşünülür. Kummî açıkça Kur'an'ın kılıcı helal kıldığı beş yerden birinin isyan edenler ve *te'vil ehli* olduğunu söyler (Hucurat 9).[139] Bu çok keskin bir ideolojik tutumdur. Yine Maide Suresi 33-34 ayetleri de devlete karşı isyan kapsamında değerlendirilmiş ve Kur'an'ın zahirine uyarak isyan edenlerin cezalandırılması durumunda ayetteki tertibe uyulması gerektiği vurgulanmıştır.[140] Tabersî söz konusu ayetin te'vilinde bazı istisnalarla birlikte Sünnî Hanefî görüşü tercih etmiştir. Hadleri imamın uygulaması vaciptir, dünyevi cezalar mutlaka uygulanmalıdır. Onların ahirete taalluk eden bir yanı yoktur, sadece dünyevi düzene aittir ve ahiretteki cezalara keffaret olamaz, oranın cezası ayrıca olacaktır.[141]

134 4 Nisa 59.
135 Tabersî, IV-VI, 138-39.
136 Tabersî, IXX-XX, 101-102, 263.
137 Tabersî, II, 176.
138 Tabersî, II, 176.
139 Kummî, II, 295-96.
140 Kummî, I, 175; Tabersî, VI-VII, 85.
141 Tabersî, VI, 86.

Şia'nın itaate ilişkin bu tutumu imamet teorisinin pratiğine yönelik olduğu kesindir. İsyan konusundaki tutumlarında ise Emevi ve Abbasi iktidarları boyunca kendilerine karşı uygulanan tecrit ve baskı hatta zulüm politikasının etkili olduğu kesindir. Yorum psikolojisinin şekillendiği ortamın izlerini ikinci telakkide daha açık bir şekilde görüyoruz.

Zemahşerî, Nisa Suresi 58. ayetin emirlere adaletli olmayı ve emanetleri yerine getirmeyi, 59. ayetin de insanların emirlere itaat etmesini emrettiğini söyler. Tek şart olarak Allah, hak üzere olan yöneticilere itaati emreder, 'zalim ve zorba yöneticilere (*umerâu'l-cevr*)' itaat edilmesini istemez. Peygamber de Halık'a isyanda mahluka itaatin kesinlikle olamayacağı uyarısında[142] bulunmuştur.[143] "Zorba emirlere nasıl itaat gerekir ki, Allah, *ulû'l-emre* itaat emrini, önce emanet ve hükümde adaleti uygulamalarını sonra Kitab ve sünnete müracaatı şart koştu. Halbuki zorba emirler emaneti yerine getirmez ve adaletle hükmetmezler, Kitab ve sünnete de bir şey götürmezler. Geçici şehvetlerine uyarlar. Onlar Allah ve Rasulü katında *ulû'l-emr* sıfatından soyutlanmışlardır. Onların hak ettiği isim 'hırsız zorbalar (*el-lusûsu'l-mütegallibe*)'dır.[144] Kadı Abdulcebbâr, Hz. Peygamber'den gelen hadislere dayanarak, zalim birinin zülmüne engel olmanın gücü yetenler için vacip olduğu hükmüne varmıştır.[145] *Ulû'l-emr* kavramını incelerken Zemahşerî'nin dört halifeden sonraki yöneticilerin adaletsizliklerine sürekli işaret ettiğine ve onları *zâlim* ve *câir/cevr* nitelemeleri ile andığına yer vermiştik. Bu meseleyle ilintili olarak Zemahşerî bir beldede yaşamanın şartını bireyin dinini istediği gibi yaşamasına bağlar. Ona göre eğer bu gerçekleşmiyorsa başka bir beldeye hicret edilmelidir.[146] Onun bu görüşüyle zulüm ortamında pasif itaatsizlik yolunu önerdiği sonucunu çıkarmak mümkündür.

Şia'nın iktidarlarla yaşadığı problemler Hariciler için de geçerli olmuştur. Onların itikadi sistematiğinin şekillenmesi bu psikolojik ve sosyal ortamda vücut bulmuştur. Aynı psikoloji,

142 Buhârî, *Ahkâm* 4, Âhâd 1; Müslim, *İmâret* 39; Ebu Dâvûd, *Cihâd* 87. Zemahşerî, IV, 520.
143 Zemahşerî, IV, 520.
144 Zemahşerî, I, 524.
145 Kadı, *Tenzîh*, 124.
146 Zemahşerî, III, 461.

nassın yorumunda da kendini hissettirmiştir. Bu nedenle Huvvârî'nin hükmü açık ve nettir: "Zalim bir yöneticiye, zulmü devam ettiği müddetçe itaat ve ahd olmaz."[147] Mücahid'in, 'Zalime zulmüne itaat çağrısında ahd yoktur'[148] sözü, kararlı Haricî tutumuna uygun bir ifade olduğu için tefsire özenle alınmış olmalıdır. Ancak Huvvârî'nin Hz. Peygamber'den gelen şu hadisi zikrettikten sonra suskun kalması dikkat çekicidir:

> Yezid b. Seleme sordu: 'Ey Allah'ın Rasulü, başımızda emirler (*umerâ*) olur, bizi hakkı yaptığımız için cezalandırır veya bizi ondan men ederse, nasıl davranırız?' Eşas elbisesinden çekerek onu oturttu. Bir daha kalktı ve aynı soruyu sordu. Peygamber de, 'Dinleyin ve itaat edin, onlar yüklendikleriyle, siz de yüklendiğinizle sorumlusunuz' dedi.[149]

Huvvârî'nin yukarıda verdiği hükümle bu rivayetin çeliştiği kesindir. Ancak hadisleri kritiğe tabi tutmadan kabul ettiği için, bu davranışı normal kabul etmekten başka bir şey söyleyemiyoruz. Bu bağlamda isyan edenlere karşı takınılacak tavrı, Maide Suresi 33-34. ayete dayandırır. Onun bildirdiğine göre, Haricî uleması Hasan (Basrî)'ın ictihadını tercih ederek söz konusu ahkamı uygulamanın valiye kaldığını ve suçlunun velisinin seçme hakkı olmadığını benimsemiştir.[150]

İtaat ve isyan konusunda Sünnî kesimin söyleyeceği çok şey vardır. Mâturîdî Nisa Suresi 59. ayeti yorumlarken şunları söyler:

> Ayetin açıklamasında denildi ki Allah'a emrettikleri ve yasakladıklarında itaat edin, size emrettikleri ve yasakladıklarında Peygamber'e de itaat edin. Bu ayette, *ulû'l-emre* itaati emrederken hitabın müminlere tahsis edilmesi, yöneticiler (*ulû'l-emr*) eğer mümin ise onlara itaatin emredildiğini bildirmek için olduğu ihtimali vardır. Yine bu ifade, Allah'tan başkasına itaatin cevazına da delildir... İbadete gelince o, gerçek olarak bir şeyi tamamıyla Allah'a ait yapmaktır. Bu nedenle, Allah'tan başkasına itaat mümkün iken, Allah'tan başkasına ibadet imkansızdır... Ayet, ister ordu komutanları, isterse başkaları olsun bir işe ancak ilim ve basar sahibi olanların atanması gerektiğini gösterir. Çünkü Allah onlara itaati emretmiştir. İtaat ise ancak üstlendiği görev hakkında bilgisi ve ileri görüşü (*basar*) olanlara yapılır.[151]

147 Huvvârî, I, 144.
148 Huvvârî, I, 144.
149 Huvvârî, III, 189. Hadisin kaynağı: Müslim, *İmâret* 49.
150 Huvvârî, I, 466-67.
151 Mâturîdî, vr. 140a-b.

Mâturîdî yorumunun ilerleyen kısmında yöneticiler, fakihler, ictihad ve icmaya itaatın emredildiğini açıklar. Hem itaat ve ihtilafı onlara götürmek, Allah'a itaat etmektir. Yani dünyevi yönetici ve alimlere itaat Allah'a itaat ile özdeşleşmektedir. Ona göre Nisa Suresinin 58. ayetinde emirlere adaletle hükmetmelerini bir sonraki ayette (59. ayet) ise yönetilenlere (*ra'iyye*) emri dinleme ve itaat etmeleri emredildi. Ayetin 'bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz' ifadesiyle başlayan ikinci kısmında da *ulû'l-emrin* fukaha olduğu anlaşılıyor. Dolayısıyla *ulû'l-emr*, hem yöneticiler hem de fakihler (*ulu'l-fikh*) olabilir. Müminlere yöneticilerin hükümlerine ve alimlerin fetvalarına itaati emretmektedir.[152] Yalnız bunların 'bizden' olması gerekir. *Ulû'l-emrin* kafirden olması düşünülemez.[153] Bu ayet aynı zamanda Rafizilerin *ulû'l-emrin imâm* olduğu fikrini de iptal eder. Çünkü onların mezhebine göre imama uymak farzdır, ona muhalefet etmek ise küfürdür. Halbuki burada ihtilaftan bahsediliyor. Eğer onların dediği gibi olsaydı o zaman Allah'ın "... onu imama götürün, ona muhalefet eden kafir olur." demesi gerekirdi. Bu ayetten çıkan bir başka sonuç da ictihadın hüccet olduğuna delil olmasıdır. Halbuki bazıları ictihadın delil olamayacağını iddia eder."[154]

Mâturîdî, Kummî gibi, seçilmiş bir yöneticiye isyan edenle savaşmanın vacip olduğunu şöyle açıklar:

> Eğer insanların bizzat biat ettikleri bir yöneticiye (*imâm*) birileri haksız yere isyan ederse, Ali ve onun yanında savaşa katılan sahabenin isyankarlar (*ehlu'l-bağy*) ve Haricilerle savaştığı gibi, onlarla savaşmak vacib olur. Haricilerle savaşmak sanki icma gibidir. Çünkü her dönemin insanları onlarla savaşmıştır. Peygamber'den de bu konuda bir çok haber gelmiştir. İşte bunlara dayanarak onların katlini önemseyenler bu görüşe varmıştır.[155]

Mâturîdî'nin bu konuyu ilişkilendirdiği ayetin (5 Maide 28) bağlamı çok önemlidir. Ayette Adem'in iki oğlu arasında geçen hadise anlatılmaktadır. Yani yönetici-yönetilen ilişkisine dair hiçbir işaret olmamasına rağmen o, rahatlıkla ayetleri böyle bir konunun delili olarak alabilmiştir. Yine onun Kur'an'dan çıkar-

152 Mâturîdî, 140a-b.
153 Mâturîdî, 141a.
154 Mâturîdî, 140a-b.
155 Mâturîdî, vr. 183a.

dığı bu hükmü desteklemek için Hariciler hakkında varid olmuş sıhhati şüpheli hadisleri ileri sürmesi hükmün sıhhatine gölge düşürür niteliktedir.

Ayrıca Maturidî, diğer müfessirler gibi, Maide 33-34. ayetleri devlete isyan bağlamında değerlendirmiştir. O ayetin kafirler hakkında indiğini kabul etmek ve bu konudaki rivayetlere yer vermekle birlikte Hz. Ali'nin kendi iktidarı sırasında Müslüman olup da fesat çıkaran ve yol kesen Harise b. Bedr hakkındaki uygulamasını örnek göstererek, istidlal yoluyla bu ayetin hükmünün hem kafir hem de Müslüman yol kesen ve fesat çıkaranlara uygulanması gerektiği sonucuna varmıştır. Bu durumda ayet hadlerin uygulanmasının zorunluluğunu (*vâcib*) gösterir. Çünkü, eğer bu yapılmazsa isyan edenler, müminlerin haklarını çiğnemeye ve yeryüzünde fesat çıkarmaya, günümüzün ifadesiyle sosyal düzeni bozmaya, devam edeceklerdir. Mâturîdî bütün bunlardan sonra şu soruyu sorar: "O halde, nasıl olur da onlarla mücadele etmeyiz?"[156]

Görüldüğü gibi, otoriteye başkaldıran ve isyan edenlere karşı sert karşılığın verilmesi normal ve hukuki karşılanmaktadır. Bu klasik dönemin bir sorunu değildir. Modern zamanlarda da aynı durum karşısında çeşitli yöntemlere başvurulmaktadır. Ancak değişen sosyo-politik ve sosyo-psikolojik şartlar bu tedbirlerin biçimini ve içeriğini değiştirmiştir. Klasik dönemin kendine özgü yapısı gereği, kesin sonuç getirici kuvvete başvurmak daha makul görülmüş ve müfessirler de ayetlerden deliller bularak bunu onaylamışlardır. Anlaşıldığı kadarıyla, Kur'an'ın itaatle ilgili ifadeleri devlete sadakatin Kur'anî boyutu olarak, yeni yorumlar maharetiyle anlam genişlemesine uğramıştır. Bazen de bir kavram semantik açıdan sosyal ve siyasal olgularla ilişkilendirmeye müsait olmasına rağmen hiçbir yoruma gitmeden, ayetlerin bağlamına sadık kalmışlardır. Fitne kavramını buna örnek verebiliriz. Müfessirler Bakara Suresi 191 ve 217. ayette yer alan *fitne*nin *şirk* ve *küfr* olduğunu belirtmiş sosyolojik ve dolayısıyla siyasî bir yoruma gitmemişlerdir.[157]

156 Mâturîdî, vr. 184a-b. Mâturîdî, ayetin yorumunda isyan edenlere uygulanacak ahkamı imamların görüşleriyle birlikte detaylı bir şekilde açıklamıştır.
157 Huvvârî, I, 181, 204; Mâturîdî, vr. 40a; Zemahşerî, I, 236, 259; Tabersî, II, 198.

Yukarıda açıklandığı üzere halife ya da imama itaata dair Sünnî açıklamalar, fitnenin bertaraf edilmesi ve sistemin devamına yöneliktir. Daha önce defaatle işaret ettiğimiz gibi çoğunluğun Sünnî kanatta olması sosyal düzenin ve bu arada siyasal yönetimin devamı konusunda hassas davranılması sonucunu doğurmuştur. Sanırız, diğer grupların sürekli muhalefeti ve isyanları karşısında Ehl-i Sünnet tepkisel olarak hem itaatte hem de ahkamın uygulanmasında ısrar etmiştir. Bu arada Şia'nın zalim imama isyanı farz (çünkü zalim dinden çıkmıştır) gibi görmesi, Ehl-i Sünnet'in ise böyle bir imama isyanı dinden uzaklaşmak gibi algılaması, hatta Hasan Basri'nin zalim olsa bile imama isyanı kabul etmemesi,[158] hep işaret ettiğimiz hassasiyete dayanır. Keza yönetimin elinde olması, ahkamın pratiğine de imkan vermiştir. Bu yüzden Mâturîdî bu konudaki yorumları detaylı bir şekilde sunmuştur. Ehl-i Sünnet'in tutumu onların, Haricî ve Şia karşısında siyasî teoride itaatte aşırılığa kaçtığı yolunda değerlendirmelere[159] neden olmuştur. Sonuç olarak şu tespiti ekleyelim: Klasik dönemde bireylerin kamusal hayata siyasî katılımı için itaat esas kabul edilmiştir.

İtaat-isyan dengesinin Müslüman toplumda erken dönemlerden itibaren zaman zaman bozulduğu malumdur. Yukarıda bu dengenin yeniden kurulması için ileri sürülen dinî ve hukuki tedbirlerin bir kısmına değindik. Bir katkı olması niyetiyle şu gözlemi eklemeyi uygun bulduk:

> Kelamdaki ircanın siyasî karşılığı olan siyasî hadislerin, siyasî eylemciliğin ve ana tezahürü Haricilik olan kardeş kavgalarının ateşini hafifletmek için tertip edildiği açıktır. Bu hadislerin yanında, başkaldırı ve muhalefet yasaklarını desteklemek için hukukçular bazı Kur'an ayetlerini de yardıma çağırdılar. Bunlar Hucurat 9 ve 10; Nisa 59; Tevbe 107; Maide 33-34. ayetlerdir.[160]

Bakara Suresi 190-191 ayetlere dayanarak fitne gerekçesiyle muhalefete sert karşılık verilmiştir. Hem de ayetteki *el-fitnetü eşeddü mine'l-katl* kısmını bağlamından koparak.[161]

158 Mescid-i Cami, *Ehl-i sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, 20.
159 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, 103-105.
160 Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme- Makalaleler I*, 116-17.
161 Hüseyin Mu'nis, "İstihdâmu Âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîm fi Mücâdelâti's-Siyâsiyye", 64-65.

Wensinck de konumuzla ilgili şu iddiayı ileri sürmüştür:

Hariciler, bir Müslümanın büyük bir günah işlediği takdirde kafir olacağına inanıyorlardı. Bunların müfrit muhalifleri olan Mürcie ise, bir Müslümanın günahından dolayı dinini kaybedemeyeceği fikrinde idi. Bu akide onları siyasî meselelerde çok derin bir gönül rahatlığına götürdü; onlara göre, büyük bir günah işlemiş olan imam Müslüman kalmakta devam eder ve onun sözüne itaat etmek gerekir; onun namaz kıldırması caizdir.[162]

C. Adalet

Kur'an'ın en bariz ve kesin ilkelerinden birisi 'adaletli olmak'tır. Onun sadece toplumsal değil bireysel hayatın temel taşlarından birisi olduğunda şüphe yoktur. Yine adalet, hem dünyevi hem de metafiziksel bir olgudur. Her şeyin en yücesi olan Allah, adalette de en üstün varlıktır. Onun adaleti sadece bu dünyada tezahür etmekle kalmaz, özellikle ahirette tezahür edecektir.[163] İnsanların dünyada adil olmaları Allah'ın adaleti ile kıyaslanamaz, ama onların adil olmaları için önlerinde çok güçlü bir gerekçe ve muharrik vardır: İnandıkları Allah, hem en adildir ve hem de insanlardan adaletli olmalarını istemektedir.[164] Kısaca "Kur'an dilinde adalet, kozmosun düzenli ve sistemli olmasını ve toplumun ayakta durmasını sağlayan temel dinamik olarak tanımlanır."[165] Mâturîdî'nin ifadesiyle "adalet, yeryüzünde Allah'ın terazisidir."[166]

Siyasal denge açısından yönetilene itaat etmek düşüyorsa yönetene de adaletli olmak düşer. Bu yüzden adalet, dünyevi iktidarın hareket alanında en önde gelen davranış modudur. Müfessirler bu noktanın öneminin farkında olarak ittifakla onu vurgulamışlardır. Onlar ister peygamber, ister başka yönetici olsun Allah'ın onlardan adaletle hükmetmelerini istediğini her fırsatta vurgulamışlardır. Buna karşın adaletin eksik uygulanması ya da onun yokluğundan kaynaklanan zulümden şikayet artarken, izzet ve mülklerinden soyutlanarak Allah karşısında

162 A. J. Wensinck, ""Mürcie" *İA*, İst. 1993, VIII, 808.
163 3 Ali İmran 195; 99 Zilzal 7-8.
164 4 Nisa 3, 58, 135; 5 Maide 8; 6 Enam 70; 16 Nahl 90.
165 Macit, *Din-Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu*, 37.
166 Mâturîdî, vr. 167a.

tevazuya bürünen melikler övülmektedir.[167] Bu girişten sonra adaletin uygulanmasına dair bazı ayrıntılara değinmek gerekir.

Şiî yorum kendine özgü anlayışı burada da sergiler. Onlara göre Allah, Nisa Suresi 58-59. ayetle önce emaneti imama vermeyi emretti ardından da imama, insanları adaletle yönetmeyi emretti.[168] Adaletli bir yöneticinin pratikteki örneği elbette Hz. Ali'dir. Rivayetlere göre o, insanların arasında dolaşır, yardıma ihtiyacı olanlara yardım eder, insanları tevazu ve adalete çağırarak şu ayeti okurdu. "*İşte bu ahiret yurdunu yeryüzünde büyüklük taslamayan ve fesat çıkarmayanlara vereceğiz.*"[169] Bu ayetin bağlamı ne olursa olsun Şiî düşünce onu bütün zamanlar için geçerli olacak bir sebeb-i nüzul ile kayıtlamıştır: "Zâdân'ın bildirdiğine göre bu ayet, tevazu ve adaletli olan valiler ve kudret sahibi diğer insanlar hakkında inmiştir."[170] Diğer müfessirler ayet için siyasî bir ilgi kurmadan genele hitap eden bir davranış biçimi ve onun ödüllendirilmesi şeklinde yorumlamayı tercih etmişlerdir.[171]

Mutezile, özellikle Zemahşerî, adaletin zıddı olan zulme karşı gelmeyi mezhebin bir umdesi gibi sunar. Onun nazarında adaleti sağlaması beklenen hakimler eğer doğru davranmayıp otoritenin istekleri doğrultusunda hareket ederlerse (*mütekallidi'l-hükûmet*) onlar da zalimler sınıfına girerler. İsterse onlara *akdâ'l-kudât* -yani Allah'ın sıfatı olan *ahkemu'l-hakimîni* (en iyi hüküm veren) taklit ederek- ismi verilmiş olsun.[172] Zemahşerî adalet-imamet ilişkisini diğer müfessirlerin gündeme almadıkları bir şekilde değerlendirerek adaleti göreve ehliyet ve yönetene itaatin esası yapmıştır. Ona göre, fasık olan kişi imamete layık olmaz, çünkü hükmü ve şehadeti caiz olmayan imamet görevini üstlenemez, ona itaat gerekmez, haberi kabul edilmez, namazda imam yapılmaz. Zulüm imametin doğasına aykırıdır. Zira imam zalimleri durdurmak için vardır. Eğer zalim biri imam yapılırsa

167 Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, III, 642; Huvvârî, I, 144, 430; Mâturîdî, vr. 140a, 167a; Kadı, *Tenzîh*, 35, 275; Zemahşerî, I, 184, III, 89, III, 110, IV, 89; Tabersî, V, 258, XVI, 146.
168 Kummî, I, 149.
169 28 Kasas 83.
170 Tabersî, IXX-XX, 328.
171 Mâturîdî, vr. 551a; Kadı, *Tenzîh*, 312; Zemahşerî, III, 435.
172 Zemahşerî, II, 398-99.

'Kurdu çoban yapan zulüm yapar' meselindeki gibi olur.[173] Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Zemahşerî burada da, adaletten uzak, zalim imamları *imâm câir* olarak betimler. Bu açıklamalarına uygun örnekler olarak da Emevi halifelerini verir. Yani yöneticinin adil ve zalim olması konusunda Zemahşerî'nin söyledikleri tepkiseldir. O kötü örneklerden özellikle muhaliflerden yola çıkarak böyle açıklamalar yapmıştır. Bunun bir örneği de Kummî'dir:

> Allah'ın kitabında imamlar ikidir: Adil veya zalim. Adil olanlar ayette[174] açıklandığı gibi, kendi emirlerini Allah'ın emrinin önüne geçirmezler. Zalim (*cevr*) imamlar ise, ayetin[175] bildirdiği gibi, kendi emirlerini Allah'ın emrinin önüne geçirirler, hüküm verdiklerinde ise Allah'ın kitabındakinin aksine hevalarıyla hüküm verirler.[176]

Tabersi ise fonksiyonel olarak melikin üç çeşit olduğunu söylemekle yetinir:

> İlki azamet meliki ki o tek başına Allah'tır; ikincisi diyanet meliki ki o Allah'ın mülk vermesi ile olur; üçüncüsü ise zulüm melikidir ki bu tür çoğunlukta olan meliklik tir.[177]

Sünnî bakışın temsilcisi olan Mâturîdî, emirlerin adil olmaları gerektiğini önemle vurgular ve bu konuda teşvik edici hadisleri zikreder. Zira yönetimde ve insanlar arasında hüküm verirken adaletli olmak emredilmiştir (16 Nahl 90).[178] Yaptığımız tetkik sonucu Sünnî açıklamaların yöneticilere adil olmaları için ahlaki öğütler biçiminde vücut bulduğunu gördük. Bu yüzden olsa gerek, çağdaş bir araştırmacının biraz da haksız olan iddiasına göre, Sünnî kanat adaleti çok fazla önemsememiştir. Özetle, Ehl-i Sünnet alimleri, fakihleri ve kelamcılarına göre egemenlik, yönetim ve onun meşruiyeti ile ilgili olarak önemli olanın güvenlik olmasıdır, adalet değil. Ehl-i Sünnet adalete sünneti ve şeri görevleri tam olarak yerine getirmeye değil de güvenliğe ve onu temin eden iktidara karşı duyarlı olmuştur. Şia'nın bakış

173 Zemahşerî, I, 184.
174 32 Secde 24.
175 28 Kasas 41.
176 Kummî, II, 148.
177 Tabersî, IXX-XX, 101-102.
178 Mâturîdî, vr. 406a. Daha önceki dönemlere ait yorumlarda bu ayetteki *adl* kavramı yönetimle hiç ilgi kurulmadan *tevhîd* olarak yorumlanmıştır (Mukâtil b. Süleymân; *Tefsîru Mukâtil*, II, 483.).

açısı, son iki meselede farklıdır. Bu farklılığın yansımasını dinî ve sosyal hareketlerin tarihinde görmek mümkündür.[179]

Sonuç olarak diyebiliriz ki, yönetici-yönetilen ilişkisinde yönetilene (*reâyâ*) düşen biat etmek ve onun pratiği olan itaati gerçekleştirmektir. Doğal olarak isyana müsaade edilmesi düşünülemez bile. Diğer yandan yönetene düşen ise adaleti gerçekleştirmektir. Yorumcular isabetli bir şekilde ve haklı olarak adaletin önce yöneticilerden beklendiğini anlatmaya çalışmışlardır.

Bir diğer sonuç da mezhepler içinde imamet/hilafet hakkında iki mezhep, yani Şia ve Ehl-i Sünnet teori oluşturabilmiş olmasıdır. Mutezile ve Hariciler ise imametin ahlaki boyutuyla ilgilenmişler ve buna ilişkin ilkeler koymaya çalışmışlardır. Şia teorinin kesinliğini sağlayabilmek için onu Kur'an'a dayandırmış ve böylece tam bir dinî siyaset teolojisi geliştirmiştir. Buna karşın Ehl-i Sünnet daha gevşek bir teori oluşturmaya çalışmıştır. O teorisini Kur'an yanında hadislere ve diğer içtihatlara dayandırma gayretindedir. Böylece bu konuda çok kesin kural koymamak düşüncesindeymiş gibi gözüküyor. Bu arada Ehl-i Sünnet'in teorisini dayandırmaya çalıştığı hadisler çok fazla tenkit edilmiş ve reddedilmiştir. Zaten sırf karşı teori geliştirme amaçlı hadislere dayanma girişimi, pratik olarak uygulanamamıştır. Şayet üzerinde ciddi durulsa ve sürekli güncelleştirilseydi Ehl-i Sünnet'in ağırlıkta olduğu yönetimler bundan kesinlikle vazgeçmezdi. Öyle anlaşılıyor ki, bunu ne iktidarlar istemiş, ne de ulema iktidara rağmen hareket etmiştir.

IV. YÖNETİCİNİN TABİATI: İKTİDAR OBJESİ OLARAK ERKEKLİK

Müfessirlerin yöneticide aradığı kişisel şartlar onun yüklendiği görevin ağırlığı ile orantılı gibidir. Kur'an'da kıssası anlatılan Talut (2 Bakara 246-52) böyle bir yönetici için örnek seçilmiştir. Tabersî bu ayetlerden şunu çıkarır:

179 Cami, *Ehl-i sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, 126, 90 vd., 112-13, 130 vd., 215- 290.

> Yönetilenlerden daha bilgili, fazilet ve şecaat bakımından daha olgun ve üstün olmak, imam olmanın şartlarındandır. Çünkü Allah, Talut'u melik seçerken onun daha bilgin ve kuvvetli olmasını delil göstermiştir. Eğer bunlar şart değilse ayette yer almalarının hiçbir anlamı olmaz.[180]

Zemahşerî ve Mâturîdî ise *melîk* için çok bilgili ve bedenen gösterişli (*cesâmet*) olmanın nesep ve zenginlikten daha önemli olduğunu vurgulamışlardır. Buna göre babadan oğula veraset yoluyla ya da mal çokluğu sebebiyle melik olunamayacağı açıktır. Çünkü Allah Talut'un seçilmesinde bu iki maslahatı ön plana çıkarmıştır. Açıktır ki buradaki bilgi, harp sanatı ile ilgili olandır, fakat bu, melikin dinî bilgiyi edinmesine engel değildir. Eğer yönetici cahil olursa ondan istifade edilmez. Bedenen gösterişli ve iri yarı olmak da insan üzerinde daha fazla etki bırakır ve korku salar.[181] Mâturîdî ise bu bilginin savaş sanatı yanında 'raiyyenin korunması hususunda gereken her şeyi bilmek' olduğunu ekler.[182] Ayrıca o, Nisa Suresi 59. ayete dayanarak hangi konuda olursa olsun yöneticilerin bilgi (*'ilm*), yetenek ve ileri görüş (*basar*) sahibi olmaları gerektiğini açıklamıştır.[183] Öyle anlaşılıyor ki müfessirler, yönetimin başındaki kişinin bu göreve liyakatında iki özelliği ön plana çıkarmışlar, buna karşın babadan oğula geçen sistemi kabul etmemişlerdir. Fakat bunun üzerinde fazla durmamışlardır. Hatta onu, Talut vesilesiyle gündeme getirmişlerdir. Veraset yoluyla yönetime gelmenin İslâmî olmadığı hakkında kayda değer açıklamalara yer vermemelerinin nedeni olarak verili durumdan çekinme ya da boyun eğme olduğunu söylemenin yanlış olmayacağı kanısındayız. Zira burada adı geçen müfessirlerin zamanı dahil Peygamber'den sonraki dört halife dışında iktidar, babadan oğula el değiştirerek cari olmuş, seçim yöntemi gündeme bile gelmemiştir. Yine "*Emaneti ehline verin.*"[184] ayetinin yorumunda hemen bütün müfessirler, doyurucu açıklamalar yapmamışlardır. Bu nedenle bazen onları anlamak zorlaşmaktadır. Burada olduğu gibi

180 Tabersî, II, 281.
181 Zemahşerî, I, 292; Mâturîdî, vr. 60a. Bilgi ve kuvvet şartını Huvvârî de vurgular: Huvvârî, I, 234.
182 Mâturîdî, vr. 60a.
183 Mâturîdî, vr. 140a-b.
184 4 Nisa 58.

zaman zaman çekimser davranmalarının sebebi, olguların yoruma yansımış izleri olarak alınabilir.

Yöneticide aranan ilim ve güç şartının yansımalarından birisi ve belki de en önemlisi, kadının halife olamaması ya da genel olarak kadının kamu hizmetlerinde istihdam edilemeyeceği sonucudur. Yani yöneticide aranan şartların en başta geleni kesinlikle onun erkek olmasıdır. Şüphesiz Kur'an kadının devlet hizmetlerinde istihdamı konusunda bir şey söylemez. Ancak sonraki dönemlerde böyle bir şartın Kur'anî dayanakları olarak bazı ayetler ileri sürülmüştür.

Hz. Peygamber'in nübüvveti süresince kadının konumuna dair önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bu gerçek siyasal alanda da tezahür etmiştir. Örneğin; Mümtehine 12. ayeti geldiği zaman Hz. Peygamber, kadınlardan da biat almıştır. Bu durum aynı zamanda, toplum hayatından kadının tecrid edilemeyeceği gerçeğini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in eşleri dahil bir çok kadın, vahiy döneminde ve Peygamber'in vefatından sonra hayatın içindeydi. Bu aktiviteye dinî, ilmî, sosyal, siyasî her türlü davranış dahildir.[185] Hz. Aişe'nin dört halife dönemi olaylarında, özellikle de Cemel vakasındaki konumu çok dikkat çekicidir. Onun bu hali örneğin; tefsirde örnek olarak hiç anılmamıştır. Anlaşıldığı kadarıyla onun şahsi konumuyla 'fitne' olarak nitelenen olaylara karışması, geleneksel Müslüman bilinci tarafından onaylanmamıştır.

Kadınlarla ilgili görüşler, genellikle, "*Erkekler, kadınları koruyup gözetirler...*"[186] ayetinin yorumu münasebetiyle dile getirilmiştir. Her şeyden önce kadının toplumsal konum(suzluğ)u ile igili rivayetler büyük itibar görmekte,[187] sonra da erkeğin kadından niçin üstün olduğuna dair yorumlar eklenmektedir. Buna göre erkekler, yönetim, görüş ve geçim temininde kadınlardan üstündür. Öte yandan Allah, kadınları evin idaresi ile yükümlü kıldı. Böylece her birinin kedine ait yükümlülüğü olmuş oldu.[188] Huvvârî'nin bu üstünlüğe ilginç bir benzetmesi vardır:

185 Yunus Vehbi Yavuz, *Kur'an'da Kadın Hak ve Özgürlüğü*, İstanbul 1999, 166-70; Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 31-32..
186 4 Nisa 34.
187 Huvvârî, I, 377-78.
188 Mâturîdî, vr. 130a-b; Kadı, *Tenzih*, 94; Tabersî, V, 94.

Peygamber, ancak erkeklerden olabilir. Çünkü onlar, şehirlilerin köylülere üstün oldukları gibi, kadınlara üstündürler.[189]

Başka ayetler vesilesiyle de yukarıdaki teori desteklenmiştir. Mâturîdî'ye göre, Bakara Suresi 228. ayetteki "... *Erkeklerin kadınlara bir derece üstünlüğü vardır.*" ifadesinin anlamlarından biri de erkeklerin kadınlara yönetici olmalarıdır.[190] Kummî ise Neml Suresinde melikeden bahseden ayetin[191] lafzının genel (*âmm*), manasının özel (*hâss*) olduğunu söyler. Buna göre kadının melikeliği adeta tarihte arızi bir durum olup sadece ona aittir ve dolayısıyla onun dışındaki kadınların melike olabilecekleri ihtimalini bertaraf eder. Kadın böyle bir görevi üstlenemez, zira "ona sakal ve erkeklik uzvu gibi her şey verilmemiştir."[192]

Zemahşerî, üstünlüğün mutlak olarak erkeklerin hakkı olmadığını, kadınların da üstün olabileceğini, dolayısıyla velayetin güç ve kuvvetle değil fazilete dayandığını savunması[193] nedeniyle bu konuda en liberal görüş belirten müfessirdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Zemahşerî, kadın-erkek dengesizliği üzerine kurulu olan klasik söylemden farklı düşünmektedir. Ona göre, ayetteki '*b'aduhum* (bazıları)' lafzı, hem kadın hem erkekleri içine alır. Yani Allah'ın üstün kılmasıyla bazen erkekler kadınlara, bazen de kadınlar erkeklere hakim olurlar. O bu anlamdan şu ilkeyi çıkarır: "Velayet, faziletle olur, zorla, baskıyla, kahrla olamaz."[194] İnsan özgürlüğü ve bireysel yeteneklerini ön plana çıkaran bu tasavvura göre kadın ve erkek, maddi ve manevi yeteneklerinin olgunluğu (*fazîlet*) bakımından üstün veya aşağı konumda olabilir. Hele de kaba kuvvete ve zulme dayalı bir üstünlüğün kabul edilmesi asla mümkün olamaz. Yine bu tasavvur bize, Zemahşerî'nin kadının kamusal alanda bir sınırlamaya tabi tutulmasını kabul etmediğini söyleme cesareti veriyor.

Bu noktada, 'biat almada kadınlara söz hakkı tanıyan ayet gibi diğer Kur'an pasajlarından hareketle, onlara yönetimin diğer alanlarında da yetki verilmesine teşvik veya müsaade anlamı

189 Huvvârî, II, 289.
190 Mâturîdî, vr. 51b.
191 27 Neml 23.
192 Kummî, II, 103.
193 Zemahşerî, I, 505.
194 Zemahşerî, I, 505.

çıkarılabilir mi?' türü sorular sorulabilir. Klasik tefsir geleneğinde bu sorunun cevabının olumsuz olduğu açıktır. Çağımızdaki siyasî ve insani anlayış bu geleneğin ilerisine geçmiştir. Kur'an'ın genelini esas alarak kadının sadece seçme (biat) hakkı değil, aynı zamanda seçilme ve her türlü kamu görevi sorumluluğunu üstlenme hakkının tanındığı ifade edilmektedir.[195] Geçmişin insan, kadın, siyaset ve yönetim anlayışının bu noktada olması beklenemez. Müfessirler de kendi zamanlarının sosyal, siyasal ve fikri anlayışını dillendirmişlerdir. İkinci olarak onlar, sadece bir ya da birkaç ayeti merkeze alarak kadının kamusal alandaki görev ve sorumluluğunun sınırlarını çizmişlerdir. Daha doğrusu var olan anlayışı nassla temellendirmişlerdir. Nasslardaki yoruma açık olma özelliği ve rivayetler son bir dayanak olmuştur. Böylece kadınların sosyal konumları, Kur'an'a dayanılarak çok rahat bir şekilde, 'erkeklerin tabileri ve onları taklid edenler'[196] şeklinde belirlenmiştir. Bu anlayışa mezhep farkı olmadan hemen hemen bütün müfessirler iştirak etmiştir. Kadının devlet başkanı olamayacağı hükmü, herhalde müfessirlerin icmaya vardıkları nadir konulardan birisidir. Bu hükme varılmada, kadının dinî konumuna dair genel anlayışın etkisi mutlaka vardır ve bu hüküm de klasik dönemde Müslüman zihniyetindeki kadın tasavvuruna uygundur. Ayrıca uygulamadaki tarihsel geleneğin belirleyici olduğu da unutulmamalıdır.

V. DEĞERLENDİRME

Kur'an'da açıkça politik bir liderlik ve düzenden bahsedilmemesinde[197] insanlık için önemli bir ders vardır: Kur'an, normlarla kurulu bir düzen yerine, insan hayatının bütün aşama ve alanlarına hitap eden ahlaki bir düzenden bahseder. Bu düzeni salt siyasal bir olgu olarak alıp Kur'an mesajını ve etki alanını daraltmak, onunla ilgili indirgemeciliğin en radikal şeklidir. Bilakis o, dinî, sosyal, siyasal, eğitsel vs. her yerde bir tavır alınmasını ve

195 Yavuz, *Kur'an'da Kadın Hak ve Özgürlüğü*, 164.
196 Mâturîdî, vr. 309a.
197 Qamaruddin Khan, *Political Concepts in the Qur'an*, 13-16, 19, 73; Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, 17-227; Sadık Bel'îd, *el-Kur'ânu ve't-Teşrî'*, 252-55; Manzuriddin Ahmed, "Kur'an'da Anahtar Siyasi Kavramlar", 77 vd.

onun hemen eyleme konulmasını ister. Yani Kur'an, bizatihi yaşanan olgulara anlık ve acil müdahale edilebilecek bir bilinç inşa etmeyi hedefler. Kısaca o varoluşun ta kendisidir, insandan da bu varoluş bilincini yitirmemesini bekler. Yine bu temele binaen Kur'an, sosyal hayata ilişkin kavramları hayatın her alanına yansıyabilecek davranış biçimlerini ifade edebilecek kabiliyette kullanır. Bu haliyle onlar davranışın türü ne olursa olsun ahlaki bir içerik kazanırlar. Örneğin; şûra kavramı; dinî, ekonomik, siyasî, eğitim, aile v.b. alanlardan her hangi birinde bir işe karar verileceği zaman yetkili, sorumlu, ilgili veya bilenlerden görüş almak şeklinde algılanabilir. O halde kavramların kullanım alanını daraltmaya veya sınırlandırmaya gidilmemelidir.

Bu düzlemde olmak kaydıyla bu bölümde ele aldığımız birkaç merkezi kavramın nominal yönünden ziyade eylemsel yönüne vurgu yapan yorumlar, değerinden bugün de hiçbir şey kaybetmemiştir. Tefsirlere yansımış olan devlet başkanı ve diğer idarecilere yönelik şikayetler, öyle zannediyoruz ki bu eylemsel ve ahlaki değerin varoluşunu yitirerek yerini nominal gösterilere terk ettiğinin kanıtıdır. Demek istediğimiz odur ki, ünvanı Kur'anî bir kavramla örneğin; *halîfe*yle örtüşen bir yönetici bu ismi almakla bireysel yaşamında ve halkın yönetiminde İslâmiliğin tamam olduğunu varsayabilmektedir. Asr-ı saadetten sonra İslâm dünyasının siyasal sorunlarının arka planında yatan ana etkenlerden birisinin bu olduğuna inanıyoruz. Böyle olduğu müddetçe Kur'an'ın bu alana dair amacının gerçekleşmediğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Bu bölümde sunulan fikirler müfessirlerin ve onların bağlı olduğu mezhebin siyasî zihniyet biçimini yansıtmaya yeterlidir. Şu bir gerçek ki, bazı Kur'an kavramları siyaset teorisinin bir yönüyle ilişkilendirilerek yorumlanabilir. Ancak kesin ve kapsamlı bir teori üretmek zordur. İslâmi bir siyaset ve devlet teorisine yönelik yorumlar yapan müfessirler de bu durumun farkındadırlar ve bu nedenle en tavizsiz olanı bile, ihtimalli konuşmaktan geri durmamıştır. Yine de bu bölümdeki incelemenin sonunda müfessirlerin bir devlet ve örgütlenmiş bir siyasal yapı fikrine sahip oldukları anlaşılmıştır. Onlar tefsirlerde nassa dayalı tam bir siyasal sistem teorisi yerine münasip gördükleri yerlerde,

zaman zaman da mezhebî anlayışı ön planda tutarak, bütüncül bir siyaset teorisi değil de onun çeşitli yönlerini açıklamaya çalışmışlardır. Bu yargımız, sadece araştırmada esas aldığımız genel tefsirler için geçerli olup fıkhi tefsirleri kısmen kapsar.

Fıkıh sistematiğini Kur'an'a dayanarak oluşturmak amacıyla telif edilen *Ahkâmu'l-Kur'ân* türü eserlerin ilki olarak Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) *Kitâbu Tefsîri'l-Hamsemie Aye* adlı eserini sayabiliriz. Mukâtil bu eserinde toplumsal kuralların esasını Enam Suresi 151-52. ayetlerde (Zemahşerî bunlara 153. ayeti de ilave eder[198]) sayılan maddelere dayandırır. Ona göre bu ayetlerdeki umdeler, kitabın aslını oluşturur (muhkemat). Bunlar Levh-i Mahfuz'da yazılmış hakikatler olup bütün insanlığın ortak ilkeleridir ve asla değişmez.[199] Bilindiği gibi anılan ayetlerde 'on emir' ya da 'on vasiyet' diye bilinen ilkeler sayılmaktadır. Yine Hadid Suresi 22. ayetten kadere iman, Bakara Suresi 3. ayetten de tevhid, nübüvvet, ahiret, kitaplar ve meleklere iman olmak üzere imanı altı maddede tefsirde ilk açıklayan o olmalıdır.[200] O, ayetlerden çıkardığı fıkhi hükümleri ahlaki esaslara dayandırmaya çalışmıştır. Yani ibadet ve sosyal yaşama dönük hükümleri sadece soyut kurallar olarak değil, ahlaki dayanaklarıyla birlikte uygulamanın gereğini vurgulamak istemiş,[201] bireysel yaşamda dinin emirlerine uygun bir şekilde nasıl yaşanacağı sorununa Kur'an'ın sunduğu çözümleri derlemeye çalışmıştır. Mukatil'in ahlaki ve itikadi konuları hüküm ayetleriyle birlikte değerlendirmesi ona özgü değildir, ama belki bu anlayışta öncüdür. Daha sonraki ahkam tefsirlerinde de aynı anlayış görülmektedir.

Dikkate alınması gereken nokta, Mukâtil'in devletin teorik yapısı ya da işleyişi ile ilgili her hangi bir açıklamaya yer vermemiş olmasıdır. Örneğin; halifelik/imamet, ulû'l-emr, şûra, adalet vs. ilgili bir açıklama yapmamıştır, yapsa bile tenzil dönemiyle sınırlandırmıştır. Bu, onun Kur'an'da bireysel dinî muamelatın

198 Zemahşerî, II, 80.
199 Mukâtil b. Süleymân, *Kitâbu Tefsîri'l-Hamsemie Âyet mine'l-Kur'ani'l-Kerîm*, tah.: Isaiah Goldfeld, Shfaram (İsrail) 1980, 275-77.
200 Mukâtil b. Süleymân, *Kitâbu Tefsîri'l-Hamsemie Âye*, 13, 277.
201 Mukâtil b. Süleymân, *Kitâbu Tefsîri'l-Hamsemie Âye*, 53-68, 124, 126, 141, 213, 242-44, 251-58, 266.

olduğu kanaatini taşıdığı, bunun yanında yönetim ve siyasal kurumsallaşmayı Kur'an'a dayandırma gibi bir kaygısının olmadığı anlamına alınabilir. Mukatil aynı tavrı sistematik tefsirinde (*Tefsîru Mukâtil*) de sergilemiştir. Bu kitabında da Kur'an ifadeleri ve kavramlarını tarihi ve yerel bağlamıyla değerlendirir. Kavramlaştırma gibi bir çabası yoktur. Vahyin indiği andaki (tenzil dönemi) anlamı ne ise onu tespit etme gayreti vardır. Nass-yorum ilişkisinde onun mevcut şartlardan etkilenmediğini söylemek mümkündür. İdeolojik okumanın olmaması bunun göstergelerinden birisidir. En önemli eksikliği İsraili rivayetlere yer vermesidir. Nihayet mezhepler tam olarak sistemleşmediği için onu bu anlamda bir kategoriye de tabi tutamayız.

Mukatil'in *Kitâbu Tefsîri'l-Hamsemie Âye* adlı eserini fıkhi bir tefsir kabul etmeyerek bu alandaki telif faaliyetinin İmam Şafi'nin *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ı ile başlatılmasını bir yanılgı[202] olarak değerlendiriyoruz. Buna dair gerekçelerimiz vardır. Her şeyden önce bu eser tefsir usulünde ahkam tefsirlerinin ilki sayılmaktadır.[203] İkincisi *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ı bizzat İmam Şafi (ö. 204/819) telif etmemiş, aksine, onu çok sonraları Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (ö. 458/1066) ona dayanan rivayetlerden derlemiştir. Eğer derlenme tarihini esas alacak olursak onun Tahâvî (ö. 321/933) ve Cassâs'tan (ö. 370/995) bile sonraya kaldığını söylememiz gerekecektir. O halde önceliği Mukatil'e vererek onunla başlayan Kur'an'a dayalı toplum projesi çalışmalarının Şafii ile devam ettiğini söylemek daha doğru olacaktır. Bu aşamadan sonra *Ahkâmu'l-Kur'ân* adı altında yazılan eserlerin hemen tamamının Sünnî kesime mensup müellifler tarafından ortaya konulduğunu görüyoruz.

Genellikle *Âhkâmu'l-Kur'ân* adıyla telif edilen ahkam tefsirlerinde öncelik, devlete değil topluma verilmiştir. Devlet de toplumdan oluştuğuna göre burada isabetli bir iş yapıldığı söylenebilir. Ancak bu eserler tetkik edildiğinde kendilerinden bekleneni tam olarak gerçekleştirmedikleri görülür. Çünkü onların asıl

202 Fıkhi tefsirlerin tarihi gelişimini Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ına yazdığı mukaddimede ele alan Sadeddin Önal bu görüştedir. Bk.: Ebu Cafer Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Mukaddime), tah.: S. Önal, İst. 1995, I, 5.

203 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 55-61.

eğildikleri mevzular Kur'an'daki ibadet, ticaret, aile ve evlilik, miras, haramlar-helaller, cezalar, savaş ve ganimetler gibi ibadet, muamelat ve uluslararası ilişkiler olarak adlandırılan konulardır. Şüphesiz bu konular devlet yönetiminin icra alanına girerler, ancak bizim aradığımız şey, siyaset teorisine ilişkin konulardır.

Şâfi'nin eseri yukarıda saydığımız ahkam konularını ele almıştır. 'Yol kesenlere uygulanacak ahkam' konusunda olduğu gibi nassların bağlamı ve iniş sebebini dikkate almakla birlikte onları kendi yaşadığı döneme taşıyarak hükümler çıkarması[204] dışında bu bağlamda onun *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ı için söylenebilecek fazla bir şey yoktur. Tahâvî'nin aynı adlı tefsirinin mevcut kısmı konularına (abdest, namaz, zekat, oruç, hac, talak vs.) göre ibadetleri ve bazı muamelatı içermektedir.[205] Görebildiğimiz kadarıyla siyaset teorisine ilişkin konu ve kavramları ahkam konuları içerisinde ele alan ilk telif Cassâs'a aittir.[206] Her ne kadar bu konuda kapsamlı ilk eserin İbnu'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ı olduğu iddia edilse[207] bile bunun Cassâs'ı göz ardı eden bir yargı olduğu açıktır. Cassâs, Kur'an'daki bütün ahkam ayetlerini detaylı ele almış, bu arada itikadi ve kevni konulara da yer vermiştir.[208] Siyaset teorisi alanında ise, beyat gibi bazı konulara yer vermezken hilafet/imamet,[209] ulu'l-emr,[210] adalet,[211] itaat-isyan[212] ve şura[213] gibi meseleleri enine boyuna tartışmıştır. Onun da uyduğu en önemli kaide, nassları tenzil dönemi sonrası için hüküm ifade eder nitelikte görmesi ve bu çerçevede olmak üzere kavramlara yeni siyasal anlamlar yüklemesidir. Onda gözlediğimiz ikinci husus ise, yorumlarını ideolojik açıklamalarla desteklemiş olmasıdır. Örneğin; imamet teorisi ve

204 Şafii, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 332-35.
205 Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, C. I, 1-2. cüzler. Tahkik edenin açıkladığına göre, bu tefsirin yayınlanan bölümü dışındaki kısmı kaybolmuştur (*Ahkâmu'l-Kur'ani'l-Kerîm*, C. I, 11).
206 Mevlüt Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, Ankara 1989, 49.
207 Sadık Bel'îd, *el-Kur'ânu ve't-Teşrî'*, 51.
208 Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, 49.
209 Ebu Bekr el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, tah.: M. Sadık Kamhavî, Beyrut 1985, I, 85-89, 167.
210 Cassâs, II, 175-80.
211 Cassâs, II, 173-75.
212 Cassâs, I, 156, II, 172, IV, 51-61.
213 Cassâs, II, 229-31.

ulu'l-emri, Emevi ve Abbasi zulmü üzerine bina etmiştir.[214] Bu durum, yorum-olgu ilişkisi bakımından normal gibi görülse de bir handikapı göstermektedir. Söz konusu handikap siyaset teorisinin tepkisel olarak ortaya konulmasıdır. Bu tür bir yorum yönteminin, elde edilecek sonuçların kapsamlı, mutedil ve sürekli olmasına engel teşkil edeceğini düşünüyoruz. İbnu'l-Arabî de Cassâs gibi ahkam, itikadi ve ahlaki konuları inceler, yer yer siyaset teorisi ile ilgili mevzuları ele alır. Halife/imam,[215] ulu'l-emr,[216] beyat, itaat-isyan,[217] ve şura[218] konularına ideolojik ilaveler yapar ve fitne söylemine başvurur. Bazen şaşırtıcı bir şekilde hitabı genelleştirmeden kaçınarak sadece vahyin iniş sebebi ve ortamı ile sınırlandırır ve siyasal ilgi kurmaktan kaçınır. Ali İmran Suresi 159. ayetteki müşavere olayı bunlardan biridir.[219] Halbuki Cassâs buradan istişarenin vacib olduğu istidlalinde bulunmuştur.[220]

Mukatil'den sonraki ahkam tefsirleri, bağlamı ve iniş sebebine riayet etmekle beraber nassları umumi nass olarak almış, ahkam ve siyaset teorisi üretmeye gayret etmişlerdir. Genel tefsirlerin de bu yönteme uyduklarının görmüştük. Ancak siyasî konulara ağırlık veren Cassâs ve İbnu'l-Arabî'nin açıklamaları bir siyaset teorisi için yeterli olacak kadar kapsamlı olmasa da onların siyasî zihniyet yapısını güzel bir şekilde belgelemektedir. Bir karşılaştırma yapacak olursak, siyasal konuların ahkam konuları kadar detaylı ve bütün yönleriyle ele alınmadığını görürüz.

214 Cassâs, I, 87-88; II, 18-80. Ayrıca bk.: Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'an'ı*, 25-27.
215 İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, tahric ve talik: M. Abdulkadir Atâ, Beyrut 1988, III, 482 (kadın halife olamaz), V, 59-63, V, 136, 146-47, 149, 154.
216 İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 573-76.
217 İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 93-97, V, 149-55, 233-40.
218 İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, V, 91-92.
219 İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 388.
220 Cassâs, II, 229-31.

SONUÇ

Tefsir hareketi gelişen İslâm medeniyetinin bir parçasıdır. Mekke'de Hz. Peygaâmber'le başlayan uzun tarihi yürüyüşle beraber o da yürümüş ve bu yolculuk boyunca bir çok tefsir telif edilmiştir. Aynı zamanda onlar, İslâm düşünce tarihinin bir parçasıdır. Bu süreçte dikkat çeken nokta, mezheplerin oluşmaya başlamasıyla birlikte, tefsirlerin de mezhep anlayışları doğrultusunda telif edilmiş olmasıdır. Günümüzde bile müellifler tanıtılırken ilk belirtilen özelliklerden birisi, onun hangi mezhep veya grup içinde yer aldığıdır. Siyasi fikirlerin tefsire yansımasının ilk işaretleri mezheplerin ortaya çıkışından itibaren başlar.

Hz. Peygamber'in bugünkü anlamda bir tefsiri yoktur. Onun tefsiri, Kur'an'ın buyruklarını yaşayarak insanlara göstermek, bazen de Kur'an ve ayetler hakkında sorulan sorulara yanıt vermekten ibarettir. Bu aşama vahiy veya tenzil dönemidir. Peygamber sonrası başlayan ve 'klasik dönem tefsiri' diye nitelenen dönemde ise üç tür tefsir yöntemini tespit etmiş bulunuyoruz:

1. Kelime veya cümleleri açıklama: Hicri birinci yüzyıldaki tefsir faaliyeti, ağırlıklı olarak bu şekildedir. Bu dönemde, daha ziyade anlamı bilinmeyen kelimeler ve çözümü zor olan ayetler, kısa ve öz bir biçimde açıklanmıştır. Teknik anlamda ve kelimenin manasına uygun *tefsir* işte budur. Yine de bu döneme, teknik anlamı ve kelimenin semantiğine uygun olarak tefsir devri diyoruz. Ayrıca sonraki dönemlerde tefsirin dayanaklarından biri olan rivayet külliyatının büyük kısmı bu dönemde ortaya çıkmıştır.
2. Anlam yükleme: Bu yöntem, Kur'an ayetlerine ve kavramlarına yeni anlamlar yüklenmesidir. Metin ve lafızlar üzerinde yürütülen işlem bakımından akli müdahaleye en açık tarz budur. Zira o, insanların rahatça üzerinde hareket ettikleri ve kendi düşünce ve inancını desteklemek gayesiyle her türlü istidlale başvurdukları bir yorumlama biçimidir. Sloganik ve ideolojik yönü ön planda olup, aşa-

ğı yukarı, hicri birinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlar. Bu tür tefsirlerin en başında Kummî'nin tefsiri gelmektedir.

3. Sonuçlar çıkarma: Ayetlerden itikadî, fıkhî ve idarî konulara ilişkin dayanaklar elde etmek amacıyla yapılan tefsirdir. Tefsirlerin büyük çoğunluğu bu tür yorum biçimini tercih etmiştir.

Son iki şekil teknik anlamda *tefsir*den ziyade *te'vil*dir. Zira muhtemel anlamlardan birine başvurmak ya da muhtemel sonuçlardan birini çıkarmak veya tercih etmek aslında *te'vil*den başkası değildir. Yapılan telifler bu yolu izlediği için tefsirlerin isimlerinde *te'vîl* kelimesi çok kullanılmıştır. Aslında geleneksel olarak Kur'an'ın yorumu, teknik anlamdaki tefsirden çok te'vil biçiminde olmuştur. Şöyle de söylenebilir: Müfessirler, eserlerinde tefsir ve te'vile birlikte yer vermişler, ama tefsirden çok te'vili tercih etmişlerdir. Bu yaklaşımdan doğabilecek mahzurları önlemek maksadıyla, geç dönemlerde usul alimlerince, tefsir yapmanın ilkeleri ve müfessirde bulunması gereken vasıflar konusunda bir takım şartlar ileri sürülmüştür.

Serbest ve taraflı tevil, Kur'an nassını (metin) mezheplere göre nasslaştırmaya götürmüştür. Yani, her bir yorum ve içtihad, çözmek zorunda hissettiği konuyla ilişkilendirdiği ve sonuç çıkardığı metni, kendi nassı haline getirmiştir. Her bir grup kendince te'viller yaparak sistematiğini tefsire de uygulamıştır. Siyasi tefsir de bu aşamada zuhur etmiştir. Bu yüzden yukarıdaki tasnifte yerini alan son iki grubun her ikisine birden teknik anlamda ve yine kelimenin semantiğine uygun olarak te'vil devri demek daha uygun olacaktır. O halde İslâm düşüncesinde özel bir yeri olan Kur'an'ın anlaşılması yönündeki çabaların tefsirden te'vile, Türkçe kavramlarla ifade edecek olursak, açıklamadan yoruma ve okumaya doğru bir gelişme kaydettiğini söyleyebiliriz.

Siyasi tefsirin iki ana eğilimi olan ideolojik ve siyaset teorisine ilişkin yorumların karakteri, genel tefsirin oluşum sürecinde netleşmekle beraber, kendine özgü bazı yanları vardır. Olgu-yorum ilişkisinin en açık gözlendiği alan, siyasi tefsirdir. Zira siyasal tefsire yön veren âmillerin başında, olgu-yorum ilişkisi yer alır. Klasik dönemde oluşan tefsir nosyonu, siyasal ve sosyal açıdan

çoğunlukla olağanüstü durumların hakim olduğu iktidarlar zamanında (Emevi ve Abbasi) şekillenmiştir. Dolayısıyla bu bakımdan yapılan yorumlara büyük oranda tarafgirlik ve tepkisellik egemendir. Buna bir de o zamanki insan, din, siyaset anlayışını eklediğimizde, çağımızda hayretle ve hoşnutsuzlukla değerlendirilecek bir çok şeyle karşılaşılır. Bu yorum anlayışının çağımız için vereceği fazla bir şey yoktur. Onları kendi zamanlarının ürünleri olarak değerlendirmekten başka yapacak bir şey olmadığı kanaatindeyiz. Biz bu çalışmada daha çok anlayıcı bir yaklaşım sergilediğimiz için klasik dönemin zihniyetini anlamaya ve çözümlemeye çalıştık. Bu yüzden zihniyet eleştirisine fazla yer veremedik. Özetle Hz. Peygamber ve dört halifeden sonraki ilk birkaç asırda dinî ve siyasi mücadeleler nedeniyle, ideolojik tavır ve söylemlerin izleri tefsirlere yansımış, yorumlar yapıldığı andaki gelişmelere endekslenmiştir. Yani verili durum yorumları etkilemiştir. Tefsirlerdeki ideolojik yorumların çokluğuna karşın siyaset teorisine ilişkin yorumların azlığını buna bağlayabiliriz. Günümüz siyasi tefsirinde ise, siyaset teorisine dair yorumlar, ideolojik yorumlardan daha fazladır. Bu alandaki yorumların en dikkat çeken tarafı, siyasi otoriteyi tek bir şahısta görme daha açıkçası bütün siyaset teorisini tek bir şahıs (*imâm/halîfe*) etrafında açıklama eğilimidir. Müslümanların siyaset teorilerine *imâmet* veya *hilâfet* denmesi de bunu göstermektedir. Böyle bir sonucun elde edilmesinde Kur'an kavramları ve fikriyatından çok, dönemin siyasi yapılanmasının yansıması göze çarpmaktadır.

Mezheplerin ortaya çıkışı ve gelişimi göz önüne alındığında şunlar söylenebilir. İdeoloji, epistemolojiden önce oluşmuştur. Başlangıçta sloganik ve sınırlı olan bilgiler daha sonra epistemolojik sisteme dönüştürülmüştür. Bundan sonraki dönemlerde durum tersine dönmüş, yani sistematik epistemoloji oluşturulmuş olduğu için ideoloji ona göre geliştirilmiştir. Diğer yandan, ideolojik yoğunluk birbirini anlamaya değil, çatışmacı bir toplumsal yapının varlığını göstermektedir. Bu sebeple ideolojik tefsirin ana karakteri de çatışmacı ve dışlayıcıdır. Siyaset teorisi hakkındaki yorumlara gelince, müfessirlerin açıklamalarından onların bir siyasi otorite ve devlet fikrine sahip oldukları anlaşılmaktadır. Fakat Kur'an'da olmayan şeyi ona yamamış olmamak için ancak onda olanların izahı münasebetiyle yorumlar yapmış-

lardır. Bunu şu şekilde ifade etmek belki daha doğru olacaktır: İlk dönem müfessirlerinde bir siyasi zihniyet vardır, buna ilişkin bazı kavramları Kur'an'da bulmuş ve onları yorumlamışlardır. Başvurdukları yöntemlerin en başında ise nassların delaletinden hareketle yeni yorumlar yapmak gelmektedir. Kur'an'ın siyaset teorisi imkanının darlığı nedeniyle müfessirler, boşlukları doldurma ve eksikleri tamamlama gayretindedirler.

Bu konudaki nihaî kanaatimiz şudur: Siyaset konusunda müfessirler sağlıklı düşünememişlerdir. Zira onlar mensup oldukları grup çerçevesinde hareket etmişlerdir. Ayrıca siyaset bir bilim olarak, uzmanların işidir. Bu nedenle; 'acaba müfessirler yetkilerinde olmayan bir işe mi girişmişlerdir?' gibi sorular akla gelmektedir. Aslında Kur'an'ın tefsiri, sadece onun anlamının ortaya çıkarılması ve buna bağlı olarak yapılan yorumdur. Bunun ötesine geçince başarısız ve ilgisiz sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Kur'an'ı, gereğinden fazla siyasi konularla içli dışlı yapmak, siyasetin, dinin altında bir kurum gibi algılanmasına sebep olmuştur. Daha açık ve politik bir dille, bu, siyaseti din gibi düşünmek şeklinde ifade edilebilir.

Çalışmamızda sunduğumuz ideolojik ve tarafgir yorumlar, sadece ilmi kaygılar ve spekülatif açıklamalar olarak kalsaydı fazla endişelenmeye gerek olmayacaktı. Ancak, bunların bazıları birer inanç haline dönüşünce, sorunun ciddi boyutları ortaya çıkmıştır. Bu durumun müsebbibi sadedinde siyasal yorumlarda yapılan hataları ve onların sebeplerini şu maddelerde toplayabiliriz:

1. Ayetlerin tarihi ve sosyal ortamlarını ve nüzul sebeplerini (tarihsel bağlam) ihmal etmek.
2. Siyak-sibaka gereken önemi vermemek.
3. Kur'an'ın genel ve ayetlerin suredeki özel bağlamını (metinsel bağlam) ihmal etmek.
4. Ayetlerden kastedilmeyen manayı aramak ve çıkarmak suretiyle Kur'an'ı hedefinden saptırmak.
5. Ayetlerde kastedilenin ötesine geçerek Kur'an'ın anlam ve hitap alanının kapsamını çok fazla genişletmek veya daraltmak.
6. Ayetlerden ilgisiz sonuçlar çıkarmaya çalışmak.

7. Ön kabulleri Kur'an'a onaylattırmaya kalkışarak bazı fikirleri inançlaştırmak.
8. Her şeyin cevabının ve çözümünün Kur'an'da olduğu düşüncesiyle Kur'an'ı siyasal ve ideolojik alanlarda da konuşturmak.
9. Ayetlerden elde edilen sonuçları, nüzul zamanını dikkate almadan mutlak ve nihai çözüm olarak sunmak.
10. Dil imkanlarını, Kur'anî kavramlara ve ifadelere kaldıramayacağı anlamları yüklemek amacıyla, kişisel istekler doğrultusunda kullanmak.
11. Zayıf ve uydurma rivayetler nakletmek.
12. Gereksiz ve yararsız ayrıntılara dalmak.

Bunların her birisi öznelliğin doğurduğu sorunlardır. Zira siyasi tefsire büyük oranda öznellik ve aidiyet hissi hakimdir. Bu noktada nass-yorum ilişkisi tefsirlerde açık bir şekilde görülür. Dolayısıyla aktüel bir kavramla siyasi tefsir, konjonktüreldir. Buradan da anlaşılmıştır ki yorum, insani bir eylemdir, metin (nass) ise, yorumcunun insafı dairesinde bir nesne gibidir. Ona istediği şekilde yaklaşabilir. Eğer metin, kutsal bir kelam ise o zaman yorumcu, ona daha dikkatli ve özenle yaklaşmalıdır. Öznelliği ve aidiyet hissini doğuran nedenler de vardır. Bunlara, yorumcunun yaşadığı dönemin ihtiyaçları diyebiliriz. Bir ölçüde bu, doğal karşılanabilir. Ele aldığımız tarihsel kesitteki ihtiyaçların en önde geleni, inançların nasslarla teyid edilmesi; ikinci olarak da kamunun dindarlaştırılması ve kurallara dayandırılmasıdır. Bu ihtiyaç, bazen öznellikten uzak, bütüne hitap eden bir biçim kazanabilmektedir.

Çalışma boyunca yaptığımız gözlemler bize şunu söyleme cesareti vermektedir: Dinin hiçbir çağdaki yorumu, nasslarıyla özdeş değildir. Kur'an nesnel anlamlar içerir ama onun yorumları öznel ve tarihseldir. Çünkü metnin anlamı, kaynak itibariyle metafizik gerçekliğe sahiptir ve insan zihninden bağımsızdır. Anlama ise insan zihninin spekülatif bir gerçekliği olduğu için, bireye bağlı ve özneldir.

Siyasal tefsirin Kur'an'ın anlaşılmasına bazı katkıları ve bir takım zararları vardır. Tespitimize göre zarar bakımından en önce dikkatimizi çeken şey, siyasi tefsirin gruplaşmayı destekle-

mesi ve daha da kökleştirmesidir. Bir diğeri de zayıf ve hatta uydurma rivayetlerin tefsire taşınmasının amillerinden olmasıdır. Siyasi yorumların tefsir ilmine katkılarına gelince, en dikkat çeken tarafı Kur'an üzerine daha fazla eğilmeye ve bilinmeyen bazı şeylerin ortaya çıkarılmasına sebep olmasıdır. Kur'an'ın tarihsel ve sosyal bağlamının daha iyi araştırılması, anlamların yerli yerine oturtulabilmesi için dil incelikleriyle kelamın incelenmesi ve istidlal yöntemlerinin geliştirilmesi ve yorumların daha dikkatle yapılmasının gereğinin ortaya çıkması da bu çerçeveye konabilir. En önemlisi de tefsir usulünün doğmasına zemin hazırlayan etkenlerin başında gelmesidir.

Sonuç olarak, geçmişin tartışmalarının eseri olan tarihsel verileri, kendi yerlerinde ve zamanlarında kıymet ifade eden anlama ve yorumlama malzemesidir. Siyasal ve düşünsel sorunların ışığı ve gölgesinde üretilmiş bu yorumlara neden olan ortam ve şartların bir çoğu orada kalmıştır. Bugün için yeni ortamlar ve şartlar vardır ve yeni yorumların bu düzlemde yapılması yorumun doğasına uygun olacaktır. Bütün yorumların tarihsel olduğunu kabul ederek her şeyden önce geçmişteki ideolojik yorumların değerini yitirdiğini ve bu alanda sorun yaratan değil, sorunları çözmeye yönelik yeni ideolojik kapılar açmamız gerektiğini vurgulamak isteriz. Aynı şekilde ilk dönem İslâm tarihindeki iktidarların uygulamaları, özellikle zulüm olarak değerlendirilen davranışları, düşünceleri, tartışmaları ve kavgaları kendi bağlamlarına terk etmek ve vahyin taze soluğunu gündeme taşımak günümüz tefsirinin hedefi olabilir. Aksi halde geçmişin bitmez tükenmez ihtilafları, bizim düşünce ve inancımızı, dolaylı olarak da nassları anlayışımızı ve yorumlayışımızı etkilemeye devam etmek anlamına gelir. Bu durum ilerlemekten çok geriye dönmek, ileriye bakmak yerine geçmişin algılama ve yorum tarzına bağlı kalmak olacaktır. Bunun da geçmişin acıtatlı hatıralarıyla avunmaktan başka bir şey olmadığı açıktır.

Burada bir daha vurgulayalım ki, nass, tektir; buna karşın olaylar sonsuzdur. Her yorumcu kendi çağının çocuğudur, dolayısıyla kendi zamanına hitap eder. Nihayet her yorumcu yaşadığı zaman ve mekanın düşünce, siyaset, sosyal ve diğer şartlarının etkisi altındadır ve nassları bu etki doğrultusunda yorumlar.

KAYNAKÇA

Abbott, Nabia; *Studies in Arabic Literary Papri* (*Qur'anic Commentary and Tradition* bölümü), Chicago-Illinois 1967.

Abdulhamid, İrfan; "Eş'arî" maddesi, *DİA*, İstanbul 1995, C. XI, s. 444-47.

Abdullah b. Vehb; *el-Câmi' (Tefsîru'l-Kur'ân) I-II, (al-Gami: Die Koranexegese) I-II*, thk. ve nşr.: Miklos Muranyi, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1993-1995.

el-Câmi' (fî 'Ulûmi'l-Kur'ân) (al-Gami: Die Koranwissenschaften), thk. ve nşr.: Miklos Muranyi, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1992.

Ahmet Hasan, *İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev. Haluk Songur, İstanbul 1999.

Akbulut, Ahmet; *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara 2001.

"Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 8, S. 3-4, 1995, s. 149-59.

el-'Akk, Halid Abdurrahman; *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduhu*, Beyrut 1986.

Akyüz, Vecdi; *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, İstanbul 1998.

Akdemir, Salih; *Kur'an ve Laiklik*, İstanbul 2000.

Albayrak, Halis; *Tefsir Usulü*, İstanbul 1998.

Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine, İstanbul 1992.

Arkun, Muhammed; "İslami Düşüncede Otorite Kavramı: La Hukme İlla Lillah", *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, çev. Kazım Güleçyüz, İstanbul 1995, s. 47-74.

Armstrong, Karen; *Islam- A Short History*, Random House Inc., New York 2000.

el-Askalanî, İbn Hacer; *el-Kâfi eş-Şâf fi Tahrîci Ehâdîsi'l-Keşşâf* (*el-Keşşâf*la birlikte), Beyrut 1947.

Ateş, Süleyman; *İmamiye Şiasının Tefsir Anlayışı*, İstanbul 1998.

Atvân, Hüseyin; *Sîretu el-Velîd b. Yezîd*, Kahire 1980.

el-Avâ, Muhammed Selim; *en-Nizâmu's-Siyâsiyyi li'd-Devleti'l-İslâmî*, 2. Bas., Mısır trs.

Avcu, Ali; *İmamiyye Şiası'nda İmamet Anlayışının Doğuşu* (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), Samsun 2002.

Aycan, İrfan; *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebi Süfyan*, Ankara 2001.

"Cahız ve Emevi Tarihine Mutezilî Bir Yaklaşım", *AÜİFD*, Ankara 1996, C. XXXV, s. 285-298.

Ayoub, Mahmoud; "The Speaking Qur'ân and the Silent Qur'ân: A Study of the Principles and Development of Imâmî Shi'î tafsîr", *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân* Edited by: Andrew Rippin, Oxford 1988, p. 177-98.

el-Bağdâdî, Abdulkâhir; *el-Fark Beyne'l-Fırak*, tah.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire ty.

Kitâbu Usûlu'd-Dîn, İstanbul 1928.

Bakır, Abdulhalik; *İktisadi ve İdari Yönden Hz. Ali Dönemi*, Ankara 1991.

el-Bakıllânî, Ebu Bekir Muhammed; *Kitâbu Temhîdi'l-Evâil*, tah.: İmadud-din Ahmed Haydar, Beyrut 1987.

Baljon, J. M. S.; *Religion and Thought of Shah Walî Allah Dihlawî*, Leiden 1986

Bar-asher, Meir M.; "İmamiye Şiasının Kıraat Farklılıkları ve Kur'an'a İlaveleri", çev. Ö. Kara-M. Dağ, *EKEV Dergisi*, C. 1, S. 3, Kasım 1998, s. 207-235.

Bazergan, Mehdi; *Kur'an'ın Nüzul Süreci*, çev. Y. Demirkıran-M. Feyzullah, Ankara 1998.

el-Beydavî, el-Kâdî Nâsıruddin Ebi Said Abdullah b. Ömer; *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (*Kitâbu Mecmû'atun mine't-Tefâsîr* içinde), İstanbul 1320.

Bilgin, Mustafa; *Tefsirde Mutezile Ekolü* (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa 1991.

Bilmen, Ömer Nasuhi; *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1973.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmail; *Halku Efali'l-İbâd ve'r-Redd 'ale'l-Cehmiyye ve Ashabi't- T'atîl*, Beyrut 1990.

el-Cabiri, Muhammed Abid; *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. A. İ. Pala-M. Ş. Çıkar, Ankara 2001.

İslam'da Siyasal Akıl, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997.

el-Câhız, Ebu Osman Ömer b. Bahr; *Kitâbu't-Tâc fî Ahlâki'l-Mulûk*, tah.: Ahmed Zeki Başa, Kahire 1914.

el-Cassâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî; *Ahkâmu'l-Kur'ân*, tah.: M. Sadık Kamhavî, Beyrut 1985.

Cerrahoğlu, İsmail; *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, Ankara 1968.

Tefsir Tarihi, Ankara 1998.

Yahya İbn Sallam ve Tefsirdeki Metodu, Ankara 1970.

Cevdet Bey (Bergamalı), *Tefsir Usulü ve Tarihi*, haz.: Mustafa Özel, İstanbul 2002.

Cheneb, Moh Ben; "Kutrub" mad., *İA*, İstanbul 1973, IV, 1055.
Çalışkan, İsmail; "Tefsir Usûlü'nün Oluşum Sürecinde İlk Yazılı Kaynaklar -İbn Vehb ve Muhâsibî'nin Eserleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Tahlil-", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/2, Sivas 2008, s. 55-74.
Çetin, Halis; *Siyasal İktidar ve Meşruiyet* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi ÜSBE), Ankara 2001.
ed-Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer, *es-Sünen*, Beyrut 1993.
Daver, Bülent; *Siyaset Bilimine Giriş*, Ankara 1969.
Demircan, Adnan; *Hariciler'in Siyasi Faaliyetleri*, İstanbul 1996.
Duverger, Maurice; *Politikaya Giriş*, çev. Samih Tiryakioğlu, İstanbul 1971.
Ebu Halef el-Eşarî el-Kummî, Said b. Abdullah; *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, tashih-talik: Muhammed Cevad Meşkur, Tahran 1963.
Ebu Hanife Numan b. Sabit; *el-'Âlim ve'l-Müte'allim* (*İmam Azam'ın Beş Eseri* içinde), İstanbul 1981.
Ebu Hayyân el-Endelüsî; *el-Bahru'l-Muhît*, tah.: Ali M. Muavvid-Ali Ahmed Abdu'l-Mevcûd, Beyrut 1993.
Ebu'l-Fedâil Ahmed b. Muhammed b. el-Muzaffer b. el-Muhtâr er-Râzî, *Kitâbu Huceci'l-Kur'ân*, Beyrut 1986.
Ebu Zehra, Muhammed; *Ebu Hanife*, çev. Osman Keskioğlu, İstanbul 1981.
Erten, Mevlüt; *Nass-Yorum İlişkisi* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1998.
"Mübhemâtü'l-Kur'an ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)", *EKEV Akademi Dergisi*, Bahar 2001, C. 3, s. III, s. 65-84.
el-Eşarî, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmail; *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, tah.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire 1969.
el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne, tah.: Abbas Sabbâğ, Beyrut 1994.
Fazlur Rahman; *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara 1993.
Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, çev. Salih Akdemir, Ankara 1995.
İslamî Yenilenme- Makalaleler I, çev. Adil Çiftçi, Ankara 2000.
el-Firûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub; *Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut 1994.
Fığlalı, Ethem Ruhi; *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Ankara 1986.
İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara 1983.
İmamiye Şiası, İstanbul 1984.

Fuad Salih es-Seyyid, *M'ucem'l-Elkâb ve'l-Esmâi'l-Mustaâre*, Beyrut 1990.

el-Funeysân, Su'ûd b. Abdullah; *İthilâfu'l-Müfessirîn -Esbâbuhu ve Âsâruhu*, Riyad 1997.

el-Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed; *Cevâhiru'l-Kur'ân ve Dureruhu*, Beyrut 1990.

"Kânûnu't-Te'vîl", çev. Bilal Aybakan, *İslami Araştırmalar (Gazali Özel Sayısı)*, Ankara 2000, C. 13, S. 3-4, s. 521-26.

Gibb, H. A. R.; *Mohammedanism -A Historical Sorvey-*, Second Edition, London 1953.

"Abbasilerin İlk Dönemlerinde Yönetim ve İslam -İslam'ın Siyasi Çöküşü-", çev. Saim Yılmaz, *SÜİF Dergisi*, Sakarya 2001, C. III, s. 489-500.

el-Gımârî, Abdullah Sıddık; *Bideu't-Tefâsîr*, Kahire 1965.

Goldziher, Ignaz; *İslam Tefsir Ekolleri*, çev. M. İslamoğlu, İstanbul 1997.

Güngör, Mevlüt; *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, Ankara 1989.

el-Hâirî, Hüseyin el-E'lâ; *Dâiretu'l-Meârifi'ş-Şîati'l-'Âmme*, Beyrut 1993.

Hasan Basrî, *Risaletün fi'l-Kader (Resâilu'l-'Adl ve't-Tevhîd* içinde*)*, tah.: Muhammed Ammâra), Kahire 1971.

Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi, Dinî, Kültürel, Sosyal İslam Tarihi*, çev. İ. Yiğit, S. Gümüş, İstanbul 1996.

Hatiboğlu, Mehmed Said, "Hilafetin Kureyşiliği", *AÜİF Dergisi*, Ankara 1978, S. 23, s. 121-213.

Hz. Peygamber'in Vefatından Emevilerin Sonuna Kadar Siyasi-İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri (Basılmamış Doçentlik Tezi), Ankara 1986.

el-Heytemî, İbn Hacer; *ez-Zevâcir an İktirâfi'l-Kebâir*, tah.: Muhammed Abdulaziz, İbrahim Sadık, Cemal Sabit, Kahire 1994.

el-Heytemî, İbn Hacer; *Tazhîru'l-Cinân ve'l-Lisân ani'l-Hutûri ve't-Tefevvüh bi Selbi Seyyidinâ Muâviye b. Ebi Süfyân* (*ez-Zevâcir*le birlikte), Kahire 1994.

Hodgson, M. G. S.; *İslam'ın Serüveni*, çev. Komisyon, İstanbul 1995.

el-Huvvârî, Hûd b. Muhakkem; *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz*, tah.: el-Hâcc Şerîfî, Beyrut 1990.

Hürremşahi, Bahauddin; *Kur'an Bilimi*, çev. Hasan Almas, İstanbul 1998.

Işıcık, Yusuf; "Kur'an'a Dönüş ve Problemleri", *Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu*, Samsun 1992.

Işık, Kemal; *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara 1967.

Izutsu, Toshihiko; *The Concept of Belief in Islamic Theology*, Tokyo 1965.
İbn Abdi Rabbih el-Endelüsî; *İkdu'l-Ferîd*, tah.: Ahmed Emîn ve diğerleri, Beyrut ty.
İbnu'l-Arabî, Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah; *Kânûnu't-Te'vîl*, tah.: Muhammed Süleyman, Beyrut 1990.
Ahkâmu'l-Kur'an, tahric ve talik: M. Abdulkadir Atâ, Beyrut 1988.
İbn Atıyye el-Endelüsî; *Muharreru'l-Vecîz*, tah.: Abdusselam Abduşşafi Muhammed, Beyrut 1993.
İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, Beyrut 1995.
İbnu'l-Esîr; *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut 1979.
İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Z. Kadiri Ugan, İstanbul 1988.
İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdulmelik; *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, tah.: Muhammmed Ali el-Kutb-Muhammed ed-Dâlî Balta, Beyrut 1995.
İbn Kesîr, İmaduddin Ebu'l-Fidâ İsmail; *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Kahire 1980.
el-Bidâye ve'n-Nihâye, tah.: Ahmed Ebu Mulhim ve arkadaşları, Beyrut ty.
İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Muslim; *Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadîs*, Beyrut 1985.
Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân, şerh: es-Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut 1981.
İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Muslim; *el-İmâme ve's-Siyâse*, tah.: Taha Muhammed ez-Zînî, Beyrut ty.
İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1994.
İbnu'l-Müneyyir el-İskenderî, Ahmet; *el-İntisâf fî mâ Tazammenehu'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl* (*el-Keşşâf* içinde), Beyrut 1947.
İbn Sâlim, İbrâhim İbn Hasan; *Kadıyyetu't-Te'vîl fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-Gulâtı ve'l-M'utedilîn*, Beyrut 1993
İbn Teymiyye, Takiyüddin Ahmed; *Mukaddimetun fî Usûli't-Tefsîr*, Dımeşk 1355.
Mecmû'u'l-Fetâvâ, Riyâd 1961.
el-Akîdetu'l-Vâsıtiyye, şerh: Muhammed Halil Herrâs, Medine ty.
es-Siyâsetu'ş-Şer'iyye fi Islâhi's-Râ'iyyi ve'r-Ra'iyye, Beyrut 1988.
İbrahim Ali Şu'ûd, *Ebâtîl Yecib en Tümhâ mine't-Târîh*, Beyrut 1983.
İnan, Ahmet; *Çağdaş Egemenlik Teorisi İle Kur'an'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması*, Ankara 1999.
"Hermenötik'in Anlam Dünyamızdaki Tekabülleri: Mana, Te'vil ve Tefsir", *Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu Bildirileri*, Van 2001, s. 81-92.

el-İsbâhânî, Hafız Ebu Naim; *Kitâbu'l-İmâme ve'r-Redd 'ale'r-Râfida*, tah.: Ali b. Muhammed b. Nasır el-Fakîhî, Beyrut 1987.

el-İsfehânî, er-Ragıb; *Mukaddimetu't-Tefsîr* (*Tenzîhu'l-Kur'ân an'l-Metâin* ile birlikte), Mısır 1329.

el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân, İstanbul 1986.

İşler, Emrullah; *Muhâsibî ve Fehmu'l-Kur'ân'ı* (Basılmamış Y. Lisans Tezi), Ankara 1989.

İşler, Orhan; *Kur'an-ı Kerim'de İnsanın Halifeliği* (Basılmamış Y. Lisans Tezi), Ankara 1994.

İzmirli İsmail Hakkı; *Yeni İlm-i Kelam* (haz.: Sabri Hizmetli), Ankara 1981.

Kadı Abdulcebbâr, Kâdî'l-Kudât Ebu'l-Hasen Abdulcebbâr b. Ahmed b.; *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, Beyrut ty.

Müteşâbihu'l-Kur'ân, tah.: Adnan Muhammed Zarzûr, Kahire 1966.

el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl, tah.: Tevfik et-Tavîl, Said Zayid, İbrahim Medkur, Taha Hüseyin, Kahire 1962/1382.

Karataş, Şaban; *Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, İstanbul 1996.

el-Kardavî, Yusuf; *Zâhiretü'l-Gulüvv fi't-Tekfîr*, Mısır 1985.

Karmış, Orhan; *Tefsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1975.

Kasım b. Sellam, Ebu Ubeyd; *Kitâbu'l-İman* (*İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* içinde), çev. S. Kutlu, Ankara 2000, s. 209-252.

el-Kastâlânî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddin Ahmed; *İrşâdu's-Sârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1990

Keskin, Hasan; "Ebu Hanife'nin Beş Risalesinde Bazı Tefsir Problemlerine Yaklaşımı", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 15, S. 1-2, s. 221-40.

Kılıç, Sadık; "Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dinî Metin", *Kur'an ve Dil Sempozyumu Bildirileri*, Van 2001, s. 95-105.

Kırbaşoğlu, Hayri; "Allah'ın Kelamı Olması Açısından Kur'an'ın Mahiyeti ile İlgili İhtilaflar", *AÜİF Dergisi*, 1986, C. XXVIII, s. 428-44.

Kırca, Celal; *Kur'an'a Yönelişler*, İstanbul ty .

"Mezhebî Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara Ekim 1987, S. 5, s. 52-61.

"İmam Mâturîdî'ye Göre Tefsir ve Te'vîl Kavramları", *Kur'an ve Bilim*, İstanbul 1996, s. 151-171.

"Ca'fer es-Sadık ve Ona İzafe Edilen Tefsir", *Kur'an ve Bilim*, İstanbul 1996, s. 179-202.

Koç, Mehmet Akif; *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara 2003.
Köse, Saffet; "İbn Vehb", *DİA*, İst. 1999, XX, 441-42.
Kubat, Mehmet; "Nassların Doğasındaki Subjektivizm", *Kur'an ve Dil Sempozyumu Bildirileri*, Van 2001, s. 107-123.
el-Kummî, Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim b. Hâşim; *Tefsîru'l-Kummî*, tahkik: heyet, Beyrut 1991.
Kurt, Mustafa; *İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı*, İstanbul 1996.
Kutlu, Sönmez; *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000.
"Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", *GÜ Çorum İF Dergisi*, 2002/1, C. 1, S. 1, s. 168-210.
Kuvvetli, Nüseyin; "el-Hâris el-Muhâsibî" *(el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'an*'ın mukaddimesi), Kahire 1970.
el-Kütübü's-Sitte, İstanbul 1992 (*el-Kütübü's-Sitte*'ye dahil hadis kaynakları, dipnotlarda ayrı ayrı verilmiştir).
Lane, Edward William; *Arabic-English Lexicon*, Beirut 1980.
Leemhuis, Fred; "Origins and Darly Development of the tafsîr", *Approaches to the History of the Intepretation of the Qur'ân*, Edited by: Andrew Rippin, Oxford 1988, s. 13-30.
Longman New Universal Dictionary, England 1982.
Lewis, Bernard; *İslam'ın Siyasal Dili*, çev. Fatih Taşar, İstanbul 1992.
Macit, Nadim; *Din-Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Ankara 2000.
Manzuriddin Ahmed; "Kur'an'da Anahtar Siyasi Kavramlar", *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, Derleme ve çev. Kazım Güleçyüz, İstanbul 1995, s. 75-103.
el-Mâturîdî, Ebu Mansur; *Te'vîlâtu'l-Kur'ân* (yazma), Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, no: 40.
Memedov, Alekber; *Elmalılı ve Tabatabai'nin Tefsirlerinde Siyasal İçerikli Ayetler ve Yorumları* (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), Ankara 2000.
Mert, Muhit; "Kelami Tartışmaları Kur'an Ayetleriyle Temellendirmenin İçerdiği Sorunlar", *GÜ Çorum İF Dergisi*, 2002/1, C. 1, S. 1, s. 212-232.
el-Merzûkî, Muhammed Ulyân; *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Keşşâf* (*el-Keşşâf* içinde), Beyrut 1947.
Mescid-i Cami, Muhammed; *Ehl-i sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, çev. Malik Eşter, İst. 1995.
Meşkûr, Muhammed Cevâd; *Mevsûatu'l-Fıraki'l-İslâmiyye*, Farsçadan çeviri: Ali Haşim, Beyrut 1995.
el-Mizzî, Cemaleddin Ebi'l-Haccâc Yusuf; *Tezhîbu'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, Beyrut 1992.

el-Muhâsibî, el-Hâris b. Esed el-Anezî; *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân*, tahkik: Hüseyin Kuvvetlî, Kahire 1970.

Mukâtil b. Süleymân; *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, tah.: A. Muhammed Şahata, Mısır 1979.

Kitâbu Tefsîri'l-Hamsemie Âyet mine'l-Kur'ani'l-Kerîm, tah.: Isaiah Goldfeld, Shfaram (İsrail) 1980.

Mu'nis, Hüseyin; "İstihdâmu Âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîm fî Mücâdelâti's-Siyâsiyye", *el-Kitâbu't-Tizkârî bi Münâsebeti İhtifâlâti'l-'Îdi'l-Elfî li'l-Ezher*, Kahire 1983, s. 57-65.

Muranyi, Miklos; "Mukaddime", *el-Câmi (Tefsîru'l-Kur'ân)* (Arapça baskı), Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1. baskı, Beyrut 2003, 13-23.

Mustafa Ebu'l-Hayr, "Mukaddime", *el-Câmi' (fi'l-hadîs) I-II*, tah.: Mustafa Ebu'l-Hayr, Dâru İbni'l-Cevzî, Demmam 1996, 12-32.

Mücahid, Huriye Tevfik; *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, çev. V. Akyüz, İstanbul 1995.

Müslim Abdullah, *Eseru't-Tatavvuri'l-Fikriyyi fi't-Tefsîr fi'l-Asri'l-Abbâsiyyi*, Beyrut 1984.

Nasıruddin Muhammed b. Muhammed Hasan et-Tusi, "İmamet Risalesi", çev. H. Onat, *AÜİF Dergisi*, 1996, C. XXXV, s. 178-191.

Nasr Hamid Ebu Zeyd; *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr -Dirâsetün fi Kadiyyeti'l-Mecâz fi'l-Kur'ân 'İnde'l-Mu'tezile*, Beyrut 1982.

İlahi Hitabın Tabiatı, çev. M. Emin Maşalı, Ankara 2001.

Nakdu'l-Hitâbi'd-Dînî, Kahire 1992 (Türkçesi, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev. F. Ahmet Polat, Ankara 2002).

"İmam Şafi'i ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi", çev. Salih Özer, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafi'i'nin Rolü*, Ankara 2000, s. 89-148.

en-Nesefî, Ebu'l-Berekât; *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl* (*Kitâbu Mecmû'atun mine't-Tefâsîr* içinde), İstanbul 1320.

en-Nîsâbûrî, Nizâmuddîn el-Hasen b. Muhammed b. Hüseyn; *Tefsîru Garâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân* (Tefsîr-i Taberî hamişinde), Beyrut 1980.

Nuaymi, Selim; "Haricilerin Doğuşu", çev. Harun Yıldız, *OMÜİFD*, S. 10, Samsun 1998, s. 513-36.

Okumuş, Ejder; "Din-Devlet İlişkilerine Meşruiyet Kavramı Etrafında Bir Yaklaşım", *Marife Dergisi*, Yıl 1, S. 3, Konya 2002, s. 7-29.

Okuyan, Mehmet- Öztürk, Mustafa; "Kur'an Verilerine Göre 'Öteki'nin Konumu", *İslam ve Öteki -Dinlerin Doğruluk, Kurtarıcılık ve Birarada Yaşama Sorunu*, İstanbul 2001, s. 163-216.

Onat; Hasan; "Şii İmamet Nazariyesi", *AÜİF Dergisi*, Ankara 1992, C. XXXII, 89-110.

Öz, Mustafa; "Cafer es-Sadık", *DİA*, İstanbul 1993, VII, s. 1-3.
Özdeş, Talip; *İmam Māturīdī'nin Te'vîlâtu Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı* (Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri 1997.
Özek, Ali; "İmamiyye İsnâ 'aşeriyye Şiası ve Tefsir Anlayışı", *Milletlerarası Tarihe ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul 1993.
Öztürk, Mustafa; "Mübhematü'l-Kur'an ve İmâmiyye Şiası", *OMÜİF Dergisi*, 2001, C. XII-XIII, s. 437-54.
"Tefsir-Te'vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökenleri", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 14, S. 1, 2001, s. 77-89.
Qamaruddin Khan, *Political Concepts in the Qur'an*, Karachi, Pakistan 1973.
er-Ragıb el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed; *Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986.
es-Sadık Bel'îd; *el-Kur'ânu ve't-Teşrî' –Kırâetun Cedîdetun fi Âyâti'l-Ahkâm*, Tunus 2000.
Sakr, es-Seyyid Ahmed; "Mukaddime", *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, Beyrut 1981.
es-Salihî, Azmî M. S.-Öz, Mustafa; "Hariciler (Dil ve Edebiyat bölümü)", *DİA*, İst. 1996, C. XVI, s. 175-78.
Sammoud, Hamadi; "Kuzey Afrika'da Şarklı Bir Müfessir: Yahya İbn Sellam", çev. Salih Akdemir, *AÜİFD*, Ankara 1992, C. XXXII, s. 23-36.
Sarıçam, İbrahim; "Klasik Dönem İslam Tarihinde Din İstismarı –Dört Halife ve Emeviler Dönemi-", *İslamiyat Dergisi*, C. III (2000), S. 3, s. 139-46.
Sayı, Ali; "Halku'l-Kur'an Meselesi ve Tefsir Hareketi Açısından Değerlendirilmesi Üzerine", *DEÜİFD*, İzmir 1989, S. VI, s. 599-617.
Schuon, Frithjof; *Varlık, Bilgi ve Din*, çev. Ş. Yolcu), İstanbul 1997.
es-Semerkandî, Ebu'l-Leys; *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî*, tah.: Ali Muhammed Muavvid ve arkadaşları), Beyrut 1993.
Sezen, Yümni; *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, İstanbul 2000.
es-Sindî, Ubeydullah b. İslam; *İlhamu'r-Rahmân fi Tefsîri'l-Kur'an*, tertib: Musa Carullah, Karaçi trs.
Subhi Salih, *İslam Kurumları*, çev. İ. Sarmış, Ankara 1999.
es-Suyûtî, Celâleddîn; *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul 1978.
Târîhu'l-Hulefâ (Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Beyrut 1989.
es-Süddî el-Kebîr, İsmail b. Abdurrahman; *Tefsîru's-Süddî el-Kebîr* (Mukaddime), tah.: Muhammet Ata Yunus, Kahire 1993.

eş-Şafii, Muhammed b. İdris; *Ahkâmu'l-Kur'ân*, tah.: Abdulgani Abdulhak, Beyrut 1990.

eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim; *el-Milel ve'n-Nihal*, talik: Muhammed Fehmî Muhammed, Beyrut 1992.

Şimşek, M. Sait; "Tefsir Kitaplarına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu*, Samsun 1992, s. 81-90.

et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed; *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, tah.: Hamdi Abdulmecid es-Silefî, Beyrut ty.

et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr; *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.

Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk), tah.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire 1993.

et-Tabersî, Ebu Ali el-Fadl b. el-Hasen; *Mecme'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut ty.

Taftazânî, Ebu'l-Vefa; *Ana Konularıyla Kelam*, çev. Şerafettin Gölcük, Konya 2000.

et-Tahâvî, Ebu Cafer Muhammed b. Selâme; *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Mukaddime), tah.: S. Önal, İstanbul 1995.

Tatar, Burhaneddin; "Kur'an'ı Yorumlama Sorunu", *Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu Bildirileri*, Van 2001, s. 493-508.

et-Tehâmî Nevra; *el-İtticâhâtu's-Sunniyye ve'l-Mu'teziliyye fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Tunus 1982.

et-Tehânevî, Muhammed Ali; *Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-'İlm* (Farsçadan çev. Abdullah el-Halidî; İngilizce çeviriler: George Zeinati, Lübnan 1996.

Ticani Abdulkadir Hamid; *Mekke Döneminde Siyasi Düşünce Metodolojsi*, çev. Vahdettin İnce, İst. 2001.

Toku, Neşet; "Siyaset Felsefesi Nedir?", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2002/1, S 35, s. 40-48.

Turgut, Ali; *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, İstanbul 1991.

Uludağ, Süleyman; "Kur'an'da Bir Devlet Modeli ve Siyaset Teorisi Var mıdır?", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I*, İstanbul 2000, s. 111-126.

Ünver, Mustafa; "Ebu Hanife Düşüncesinin Arkaplanını Besleyen Ayetler", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C 15, S 1-2, s. 51-62.

el-Vâhidî en-Nîsâburî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed; *Esbâbu'n-Nüzûl*, Beyrut ty.

Wach, Joachim; *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. Battal İnandı, Ankara 1987.

Din Sosyolojisi, çev. Ü. Günay, Kayseri 1990.

Watt, W. Montgomery; *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1981.
İslam Nedir, çev. Elif Rıza, İstanbul 1993.
Webster Dictionary, Massachusetts-USA 1991.
Wellhausen, Julius; *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasi Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan, Ankara 1989.
Wensinck, A. J.; "Mürcie", *İA*, İstanbul 1993, VIII, 80-109.
Yavuz, Yunus Vehbi; *Kur'an'da Kadın Hak ve Özgürlüğü*, İstanbul 1999.
Yavuz, Yusuf Şevki; "Ehl-i Sünnet", *DİA*, İstanbul 1994, C X, s. 525-529.
"Akıl" maddesi, *DİA*, İstanbul 1989, C. II, s. 242-46.
Yazır, Elmalılı Hamdi; *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1971.
Yıldırım, Suat; *Peygamberimizin Kur'ân Tefsiri*, İstanbul 1983.
Yılmaz, Musa Kazım; "Şia'nın Kur'an İlimleri ile İlgili Görüşleri", *Milletlerarası Tarihe ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul 1993, s. 163-93.
Yurdagür, Metin; "Haşviyye", *DİA*, İstanbul 1996, C. XV, s. 426-27.
Zahir, İhsan İlahi; *Şia'nın Kur'an, İmamet ve Takiyye Anlayışı*, çev. S. Hizmetli-H. Onat, Ankara 1984.
Zarzûr, Adnân Muhammed; "Mukaddime" *(Müteşâbihu'l-Kur'ân)*, Kahire 1966.
ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza; *Tâcu'l-'Arûs*, Beyrut 1994.
ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin; *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Kahire 1976.
İtticâhâtu'l-Munharife fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerîm, Kahire 1986.
ez-Zemahşerî, Cârullâh Mahmûd b. Ömer; *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmiz't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, Beyrut 1947.
ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazîm; *Menâhilu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 3. baskı, Kahire ty.
ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah; *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, tah.: Ebu'l-Fadl Muhammed İbrahim, Beyrut 1972.
Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler, çev. Bünyamin Erul, Ankara 2002.

DİZİN

A

Abbas 39
Abbasi 19, 264, 315
  devleti 40, 45
  iktidarı 46, 204
  otoritesi 92
  zulmü 311
Abbasiler 20, 36, 38, 39, 75, 106, 113, 142, 146, 158, 168, 174, 177, 244, 250
  dönemi 40, 258
Abdullah b. Musa 153
Abdullah b. Sabîğ 50
Abdullah b. Said b. Küllâb 119
Abdullah b. Vehb 68, 114, 115
Abdullah b. Zübeyr 82
Abdullah Sıddık el-Gımârî 17
Abdurrahman 247
Acâride 75
Acem 152
Acemler 228
açıklama 65
adalet 93, 281, 290, 299, 308, 310
adaletle hükmetmek 281
Adem 199, 209, 268, 269
Ademoğulları 271
Adil 301
Afganistan 40, 94
Afrika 94
Ağlebiler 40
ahd 273
Ahfeş 95
ahkemu'l-hakimîn 300
ahlaki
  boyut 274, 302
  davranışlar 262
  değer 307
  düzen 272, 306
Ahmed b. Hanbel 52, 108
aidiyet hissi 232, 317
aile 307
Aişe 76, 82, 150, 186, 245
Akabe 24, 28
  biatları 28
  görüşmeleri 24
akdâ'l-kudât 300
akıl 95, 136
akılcı yol 189
akli
  müdahale 313
  tefsir 111
  yorum 50, 54, 95, 114
  yöntem 48
Âl-i Muhammed 88, 170, 210, 212, 219, 229, 233, 283
Ali 33, 75, 76, 82, 107, 148, 150, 151, 155, 158, 181, 208, 227, 228, 232, 233, 247, 258, 300
Ali b. Ebi Talib 105
alimler 286
Allah'ın
  adaleti 299
  dilemesi 201
  egemenliği 280
  görülmesi 130
  hükmü 190, 279, 280
  terazisi 299
Alûsî 131
âmm 89, 90, 147, 182, 208, 305

âmm ifadeyi hâss yapmak 225, 235
âmm-hâss 49
Ammar 247, 282
Amr b. As 76, 194
Amr b. Ubeyd 91, 95, 105, 175, 238
anakronik 254
inzal anlayışı 15, 88, 89, 155, 214, 224, 225, 245, 247, 253
te'vil 215
yorum yöntemi 144, 170, 212
anakronizm 88, 157
anlam yükleme 313
anlama 46, 49, 231, 317, 318
anlama ve açıklama 135
anlayıcı yaklaşım 315
apolojetik tefsir 69, 140
Araf 228
Arap 20, 152
dili 258
edebiyatı 16
ideolojisi 39
şiiri 129
Yarımadası 26
Arapça 16, 65, 103, 114, 248
Araplar 38, 151, 159, 228
aristokrat toplum yapısı 27
Arş 210, 229
asabiyet 38
Ashâbu'l-hadîs 223
ashabu'l-imâme 184
Ashâbu'r-re'y 223
Askalânî 203
Asr-ı Saadet 34
Ata b. Ebi Rebah 54
Atsız 102
Aynu'l-Verde 255
Azınlık 231

B

Bağdadî 149
Bağdat 102, 118, 123, 128
bağlam 67, 246, 269
Bakıllanî 149
basîret 120
Basra 95, 98, 118, 255
başkaldırı 32
bâtıl 140
bâtın 87, 226, 245
Batınî hareket 57
bâtınî tevil 136
Batıniyye 68, 132
Bedevi 79
Bedir 168, 175
Beni Harise 45
Beni Haşim 242, 251
Beni Kurayza 250
Beni Mervan 163
Beni Muğire 168
Beni Ümeyye 39, 45, 168, 215, 219
beyân 120
Beyan b. Seman 226
Beyâniyye 226
beyat 311
Beyhakî 309
biat 291
bid'î 68
bid'at 18, 140
Bideu't-Tefâsir 17
bideu't-tefsîr 106
bireysel hayat 299
Birr b. Mu'temir 155
Bizans 24
Buhara 102
Buhârî 44, 90, 206
Büyük fitne 57

büyük günah 37, 113, 122, 186, 194, 195, 236, 280

C

Cabir b. Zeyd 82, 188
Câbir el-C'afi 85
Cafer b. Harb 102
Cafer es-Sadık 82, 85, 105, 169, 171, 216, 219, 293
Caferiyye 84
Câhız 95
Cahiliye 22, 288
câir 294
Câmi (*el-Câmi-Tefsîru'l-Kur'ân*) 114, 115, 116
Cassâs 111, 134, 309, 311
cebâbir 106
cebir düşüncesi 167
cebr 101, 166, 198, 236
ideolojisi 159
telakkisi 163
Cebrail 152, 214, 217
Cebri düşünce 58, 201
Cebriye 37, 78, 101, 107, 143, 167, 197
Cebriye mezhebi 201
Cebriye-i hâlisâ 78
Cebriyecilik 159
cebter 245
cehennem 192
cehennemlikler 191
Cehm b. Safvan 78, 164
Cehmiyye 78, 89, 118, 121, 132, 143
cemaatten ayrılanlar 66
Cemel vakası 33, 34, 44, 76, 247, 304
cennet 188, 193
cennetlikler 203
Cevdet Bey 103
cevr 294
cezalar 310
Cezayir 40
cihad 291
cumhuriyetçi 76
Cübbâî 102, 185, 216

Ç

çatışmacı 315

D

danışma 287, 290
dâru'l-hicre 77
dâru'l-küfr 77
Daru'n-nedve 242
Davud 169, 270
dayanışma 291
Dehlevi 34
delâle 100
demokratik yasama prensibi 287
deskriptif 256
devlet 26, 142, 261, 262, 267, 276
başkanı 306, 307
fikri 315
ideolojisi 207
yönetimi 310
devlete sadakat 297
dış test 258
dışa doğru tanımlama 256
dışlanmışlık psikolojisi 55
dil üslupları 16
din 20, 26, 37, 142, 263, 280, 288
din anlayışı 224
din-devlet ayrımı 32
din-toplum ilişkisi 263
Dînever 124
dinî 237, 257, 306, 307
bilgi 303
ihtilaf 46
mezhepler 56

otoriteye itaat 290
önder 32
tutum 186
ve siyasî bölünme 61
dinsel heyecan 35
diyalektik yöntem 250
dogmadan metne gitme 221
düalist 264
dünya 288
dünyevi 272, 299
düzen 293
hakimiyet 279
idare 285
yönetici 296
yönetim 279

E

Ebu Abdillah el-Basrî 98
Ebu Abdullah 216
Ebu Bekr 31, 32, 63, 82, 88, 125, 126, 148, 151, 168, 228, 232, 244, 246
Ebu Cafer 82, 85, 86, 169, 171, 173, 175, 176, 218, 219, 226, 234, 246, 251
Ebu Cafer et-Tûsî 85
Ebu Cehil 252
Ebu Hanife 58, 105, 108, 110, 112, 128, 129, 175
Ebu Hayyan 88
Ebu Hureyre 38
Ebu Mansur el-Kisf 227
Ebu Musa el-Eşarî 50, 76, 181
Ebu Naim el-ısbâhânî 149
Ebu Ubeyd 82
Ebu Ubeyde 48, 79, 95
Ebu Umâme 239, 254
Ebu Zerr 245
Ebu Zeyd 63
Ebu'l-Fedâil er-Râzî 18
Ebu'l-Huzeyl Allâf 95, 105
Ebu'l-Leys es-Semerkandî 51
egemenliğin kaynağı 276
egemenlik 32, 280, 301
kurma 147
eğitim 307
eğitsel 306
Ehl-i Bağy 197
Ehl-i Bedir 160
Ehl-i Beyt 39, 85, 87, 88, 150, 174, 179, 208, 210, 211, 212, 218, 226, 229, 233, 234, 242
ideolojisi 218
Ehl-i bidat 71, 109
Ehl-i hadis 109, 117, 239
ehl-i haşv 238
Ehl-i heva 213
ehl-i hirabe 173
Ehl-i İslâm 188, 197
Ehl-i kıble 186
Ehl-i Kitap 162, 188
Ehl-i Nehrevan 155
Ehl-i Sünnet 19, 39, 40, 52, 53, 59, 61, 66, 69, 71, 76, 85, 90, 93, 98, 101, 103, 107, 108, 109, 121, 124, 130, 132, 134, 143, 152, 165, 186, 194, 198, 202, 221, 273, 284, 301, 302
kelamcıları 149
müfessirleri 112
Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat 224
ehl-i tevhid 191, 202
ehlu'd-dalâl 121
Ehlu'l-adl 240
ehlu'l-hal ve'l-akd 36
ehlu'l-hevâ ve'l-bid'a 68
Ehlu'l-i'tizâl 240
ehlu'l-ilm bi'd-dîn 36

ehlu's-sâbıka ve's-sohbet 36
ehlu'ş-şûrâ 36
ehlu't-tefsîr 64
ehlü'd-dalâl 68, 121
ehlü'l-adl 102
ehlü'l-bid'a 68, 107, 121
ehlü'l-ehvâ 107
Ehlü'l-haşv 68, 121, 240
ehlü's-sünne 107
ehlü'ş-şâkke 191
ehlü't-tevhîd 102
ekonomik 307
el-Becahtî 85
el-emr bi'l-m'arûf ve'n-nehy 'ani'l-munker 93
el-Emsâl fî Garîbi'l-Kur'ân 48
el-fırkatu'ş-şâkke 191
el-kutletu't-tarihiyye 36
el-lusûsu'l-mütegallibe 294
el-v'ad ve'l-va'îd 93
emanet 300
emanetleri ehline vermek 281
Emevi 248, 264, 315
 devleti 34, 35, 37, 45, 252
 dönemi 36, 39, 58
 halifeleri 37, 163, 301
 iktidarı 46, 107, 197
 melikleri 163, 166, 169
 otoritesi 92
 zulmü 311
Emeviler 19, 35, 36, 37, 46, 56, 106, 108, 113, 142, 146, 148, 158, 168, 177, 242, 250, 258
Emiri'l-müminin 181,233, 249
emirler 286
Emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker 77
Endülüs 94
 Emevileri 20
Enes b. Malik 108
ensâr 36
Enüştekin 102
epistemoloji 315
erkek 304, 305
erkeklik uzvu 305
es-sabikune'l-evvelûn 36
esbab-ı nüzul 246, 258
Eşarî 39, 98, 128, 134, 149
Eşariler 196
Eşariye 109, 201
et-tefsîru's-siyâsî 72
Evs 154
exegesis 65
eylemsel yön 307
Ezârika 75

F

fanatik açıklamalar 200
Farisiler 171
Fars 20
Fars melikleri 166
Farslılar 171, 218
Fas 40
fasık 191
Fatıma 152, 208, 214, 251
 evladı 229
Fâtımiler 40
Fedek 152, 153
federe 32
fehm 120, 121
Ferrâ 90, 95
fesat çıkarma 297
fetih hareketi 25, 32
fıkh 121
fıkhi tefsirler 111, 264, 308
fıkıh usulü 189
fiillerin yaratılması 99, 101, 166, 201, 236, 240
fikrî 257

Filistin 94
Firavun 173, 174, 200, 250
fitne 53, 136, 156, 165, 247, 297, 298, 304
söylemi 290
formal 61
frak 68

G

Gadir Hûm 242
galâtu'l-müteevvilîn 127
ganimetler 310
Garanik hadisesi 101
garîb 68
gâsıplar 244
gayb 213
Gaylan ed-Dımeşkî 78, 163
Gazalî 130
geleneksel Müslüman bilinci 304
genelleme 144, 189
Goldziher 18
gramatik açıklama 224
gulât 70
Gurabiyye 217
güven oyu 291

H

Habeşistan 28
Hac emirliği 264
hadis 112, 302
Hafsa 150, 245
hakimiyet alanı 267
hakimiyet teorisi 279, 280
hakk 140
Halefiye 109, 111
Halid b. Velid 153, 282
halife 263, 265, 267, 268, 269, 307, 315
halifelik 274, 308
halk 36
halku'l-Kur'an 49, 53, 92, 124, 204, 206, 207, 236, 240
Hanbelî 66
hadisçileri 119
kelamcılar 120
Hanefî 66, 94
mezhebi 83, 103
haramlar 310
Harezim 102
Haricî 37, 46, 66, 78, 79, 91, 113, 190, 194, 195, 256
düşünce 178
iman anlayışı 187
tefsir 76, 178, 187
yorum 74, 241, 286
Hariciler 17, 19, 32, 44, 45, 46, 56, 68, 75, 77, 80, 82, 83, 92, 101, 110, 118, 121, 132, 135, 148, 155, 165, 168, 186, 187, 192, 232, 239, 241, 242, 250, 274, 302, 391
Haricilik 57, 66, 186
Harise b. Bedr 297
harp sanatı 303
Harre Vakası 45
Harûra 75
Haruriyye 45, 155, 191, 253
Hasan 183, 208, 211, 228
Hasan Basrî 51, 54, 82, 91, 102, 105, 108, 110, 129, 151, 156, 164, 166, 248, 295, 298
Hasan el-Askerî 85, 88, 229
hâss 89, 90, 144, 182, 208, 213, 227, 265, 305
Haşimi soyu 39
Haşimî-Emevi çekişmesi 45
Haşimiler 162
Haşimoğulları 39

Haşviye 66, 68, 101, 107, 121, 240
havari 233
Havaric 6, 126, 143
Havz 228
hayırlı ümmet 250
hazırlayıcı olaylar 30
Hazrec 154
helaller 310
henoteist 22
Herakliyüslük 165, 248
hermeneutics 65
Heytemî 237
Hıristiyan 45
Hıristiyanlar 188
Hızır 183
Hicaz bölgesi 16, 29, 35
Hicret 24, 28
hilafet 35, 58, 114, 157, 267, 302, 310, 315
    devleti 32
    görevi 147
    hakkı 172
    makamı 31
    rejimi 34
    tarihi 149
Hindistan 94
Hirkaliyyet 165
Hişam b. Abdulmelik 164
hitabı genelleştirme 265
Hitap şekilleri 16
hizipçi bakışlar 106
hubter 245
Hucecu'l-Kur'ân 18
Hûd b. Muhakkem 17
Hudeybiye Antlaşması 24, 291
Hukuk 26
Hulefa-i Raşidin 35, 54, 109, 148, 170
Hurûf-i mukatta'a 126, 213
hurufilik 213
husn-kubh 104
Huvvâre 81
Huvvârî 83, 150, 168, 155, 187, 214, 233, 273, 275, 280, 288, 295, 304
hüküm 267
hükümranlık 270
    alanı 262
hürriyet 289
Hüseyin 160, 169, 208, 211, 213, 228
Hz. Ali 45, 60
Hz. Muhammed 21, 22, 24
Hz. Osman 33
Hz. Ömer 33
Hz. Peygamber 17, 22, 23, 29, 30, 39, 43, 111

I

Irak 60, 94, 157
Iraklılar 160

İ

İbadiler 81
İbadiye 75, 188
İbn Abbas 45, 63, 82, 90, 158, 268
İbn Atıyye 252
İbn Ayyâş 98
İbn Hacer el-Heytemî 103
İbn Haldun 103
İbn Kemal 63
İbn Kesir 232, 252
İbn Kuteybe 17, 63, 111, 124, 126, 127, 246
İbn Mesud 268
İbn Mülcem 241
İbn Sebe 78
İbn Teymiyye 68, 118, 205, 221, 233, 281
İbn Zeyd 268

İbn Ziyad 161
İbn-i Abbas 50
İbni Ömer 282
İbnu'l-Arabî 68, 111, 134, 311
İbnu'l-Müneyyir 104, 200, 224, 236
İbrahim 25, 208, 210, 278, 293
icma 112, 296
ictihad 52, 296
iç test 258
iç ve dış test 253
içe doğru tanımlama 256
içtihad 314
idareciler 293, 307
idari yapılanma 264
idari yönetici 32
ideoloji 141, 145, 204, 235, 315
ideolojik 15, 219, 313
    açıklamalar 310
    anlama 141
    bakış 200
    ilkeler 224
    inanç 211
    okuma 74, 80, 90, 141, 220, 246, 257, 258, 259, 261, 291, 309
    saf tutma 257
    saldırı 187
    tavır alma 142
    tavır söylemleri 315
    tefsir 67, 73, 74, 142, 257, 264
    tutum 193, 246
    yaklaşım 225, 281, 286
    yoğunluk 315
    yorum 61, 140, 141, 144, 244, 261, 315, 318
İdrisiler 40
İfk hadisesi 90
ihtilaf 46
ihtiyâr 166, 167, 198, 236
İkrime 54, 79
iktidar 35, 267
ilahi bildirim 141, 261
ilahi metin 43, 66
imâm 178, 267, 272, 285
İmam Bakır 186
İmam Gazali 206
imâm mushafı 125
İmam Şafi 108, 111, 112, 129, 309
İmam(et) mitolojisi 86
imama isyan 298
imama itaat 285
imamet 55, 58, 76, 84, 150, 178, 183, 207, 267, 302, 308, 310, 315
    hadisi 150
    nazariyesi 270
    teorisi 310
İmamiye 101, 229
inançlaştırmak 317
indirgeme 144, 209, 233
indirgemeci 233, 285
    tefsir 235
    yaklaşım 243
indirgemecilik 234
İngilizce 65
iniş sebebi 288
insan özgürlüğü 198
insan zihni 317
insanın fiilleri 166
insani rasyonelite 141, 261
irade 167
    hürriyeti 37
İran 24, 40, 94, 157
ircâ 101
İsa 169, 214
İsfahânî 102, 134
İslam 24, 28, 146, 222, 293
    düşünce tarihi 313

düşüncesi 91, 267, 314
ideolojisi 39
medeniyeti 313
milletinin yolu 222
siyaset düşüncesi 18
siyaset kültürü 287
tarihi 318
toplumu 136, 197, 220, 236
İslami 275, 292
devlet 27
İslamileştirme 293
İslamilik 38, 307
ismet 88
İsnâ Aşeriyye 84
İsraili rivayetler 309
İsrailiyat 46, 211
İsrailoğulları 199, 247
istibdad 289
istinbât 112
istismar 258
istişare 289
isyan 290, 293, 294
edenler 297
itaat 38, 292, 293, 295, 298
itaat-isyan 290, 310, 311
itaat-isyan dengesi 298
itizali teoriler 92

K

kabile asabiyeti 24
kader 55, 159, 185, 236
kaderî 200
Kaderî 79, 92, 126
Kaderiye 37, 68, 78, 89, 101, 132, 143, 200, 236, 237, 244
kadı 304
Kadı Abdulcebbâr 17, 68, 97, 162, 166, 189, 199, 205, 229, 274, 286
kadın 305
kadın tasavvuru 306
kadın-erkek dengesizliği 305
kadının halife olamaması 304
kadının melikeliği 305
kâdi'l-kudât 98
kadîm 206
Kadir Gecesi 210, 252
Kaim 214, 243
kamu görevi 286
kamu hizmeti 276
kamunun dindarlaştırılması 317
kamusal hayat 298
kanun koyma hakkı 280
Karamita 132, 148
kardeşlik 28
Kastâlânî 45
Katade 164, 232, 248
kavlu'l-müslimîn 69
kebîre 104
kelâm-ı ilâhî 139
kelamın ezeliliği 206
kendi 219
Kendini tanımlama 219, 221, 225, 226
Kerbela 161
hadisesi 161
Kerramiye 124, 132, 201
Keysaniye 84
Kıyamet günü 228
kıyas 112
Kitab 284
klasik
devlet modeli 37
dönem tefsiri 259
dönem tefsirleri 261
tefsir geleneği 306
tefsir teorisi 61
klik çatışmalar 237
klikçi bakış 231

klikçi yorum 244
konjonktürel 317
kozmoloji 211
kozmolojik 179
kozmolojik ve metafizik hakimiyet 280
kral 273
Kubbetü'l-Hadrâ 173
kuberâ 178
Kufe 123, 172, 255
Kummî 17, 85, 87, 89, 151, 153, 155, 183, 214, 217, 230, 243, 270, 296, 305, 314
Kur'an 15, 16, 26, 30, 34, 37, 40, 46, 49, 58, 110, 121, 139, 146, 170, 186, 204, 214, 251, 279, 292, 302
 algısı 142
 bütünlüğü 97, 144, 257
 ilimleri 18, 118, 119, 124
 kavramları 266, 307
 metni 16, 60, 174, 246
 nassları 99, 149, 275
 tarihi 33, 174
 te'vili 136
 tefsiri 18, 44, 141
 telakkisi 205
 vahyi 242
 yorumcuları 65
 yorumu 17, 125, 143, 157, 259
Kur'an-siyaset ilişkisi 34
Kur'an'ın
 anlaşılması 43, 49, 71, 259, 314, 317
 Gelişimi 23
 Kur'an'la izahı 105
 Kur'an'la tefsiri 129
 mevsukiyeti 217
 müteşabihleri 50
 siyasal mesajı 281
 siyasî yorumu 140
 tefsiri 43, 125, 316
 yaratılmışlığı 77, 104
 yorumu 49, 97, 314
Kur'anî 275
 akıl 120
 kavram 307, 317
Kureyş 22, 31, 76, 78, 213, 222, 228
 kabilesi 114, 274
Kureyşî Haşimi 38
Kutrub 96
kutsal
 kelam 317
 metin 141
 yönetici 276
kuttâl't-tarîk 173
Kuzey Afrika 69, 76
küfr-ü cuhûd 188
küfr-ü millet 77
küfr-ü nifak 188
küfr-ü nimet 77
küfr-ü şirk 77
Küllâbiye medresesi 119
kültür çoğulculuğu 20

L

lâ hukme illâ lillâh 191
legalistic 61
Levh-i Mahfuz 308
liberal 141
 görüş 305
lider 272, 280
liderlik 306
linguistic 61

M

m'utedilîn 70
Mabed el-Cüheni 163

Mağrib 76
Malikî 66
Mansur 19, 172
Mansuriyye 227
marifet 120
Mariye 150
maslahat 303
Mâturîdî 17, 39, 50, 63, 100, 111, 127, 128, 131, 132, 148, 150, 184, 194, 195, 214, 222, 238, 246, 265, 273, 296, 301, 305
Mâturîdiye 109, 201
Maverâunnehir 40, 127
Maverdî 90, 134
Me'mun 92, 96, 153, 207
me'sur 60
mecaz 99
Mecâzu'l-Kur'ân 48
Mecme'u'l-Beyân 90
mecusi 236
medeni 65
Medine 31, 35, 45, 50, 60, 118, 128, 147, 160, 165, 180, 263, 288
    Devleti 27, 36
    Sözleşmesi 27
Medineliler 28, 31
megazi 52
mehdi 213, 215, 250
Mehdi telakkisi 215
Mekke 21, 22, 23, 28, 60, 102, 128, 147, 180, 192, 213, 216, 271, 313
    dönemi 36
    müşrikleri 23
    site devleti 24
Mekke'nin fethi 162
Mekkeli müşrikler 24
Mekki 65
melahim 52
melikler 293
meliklik 278
Memluk halifeleri 157
merkezi
    devlet 32
    kavram 307
    otorite 142
Mervan 160, 248
Mervaniyye 213
Merzûkî 17, 104, 200, 224
Mes'ele 100
Mescid-i Aksa 23
Mescid-i Haram 23
Mescid-i Nebi 264
Meşhed 89
meşruiyet 145, 159, 198, 219, 220, 290
    aracı 231
    arayışı 235, 257
    sorunu 275
meşrulaştırma 146
metafizik 179
metafiziksel 299
    egemenlik 262
metin 54, 139, 140, 246, 314, 317
metinsel bağlam 316
metinsel otorite 257
metnin
    anlamı 259
    doğası 73, 139
metnin tek, olayların sonsuz oluşu 156
metnin tek, yorumcunun çeşitliliği 156
mevali 54
mezhebî 15, 66, 68, 110
    anlayış 308

bağlılık 137
bölünme 17
çerçeve 257
ideoloji 218
ilkeler 224
paradigma 189
tefsir 17, 67, 85, 269
yorum 18, 137
mezhep 135, 143, 302
mezhepçi tefsir 69
mezhepler 16, 67
mezheplerin tefsir nosyonları 220
Mısır 40, 94, 147, 271
mihne olayı 92
mîsâk 199
misyon 235
mitoloji 145
mitolojik 209, 211
modernleşme 35
monist 264
Mu'tasım 96
muâlifûn 68
Muattıla 78
Muaviye 33, 34, 36, 44, 66, 76, 107, 154, 158, 159, 219, 242, 248, 252
Mufâvıd 126
Muğire b. Şube 181
muhacirûn 36
muhafazakar 141
muhafazakar kesimler 53
Muhakkem el-Huvvârî 81
Muhakkimetu'l-Ûlâ 75
muhalefet 32, 145
Muhammed 208, 213, 217, 228
Muhammed b. Ayyaşî 85
Muhammed b. Sîrîn 238
Muhammed Nefsu'z-Zekiyye 19
Muhammed ümmeti 147, 189, 253
Muhammedî davet 36
Muhâsibî 17, 68, 111, 117, 125, 127
muhkem 45, 53, 59, 122
muhkem-müteşâbih 49
diyalektiği 100
Muhtariye 84
Mukatil 67, 282, 311
Mukâtil b. Süleymân 18, 50, 67, 135, 308
mulk 167
munharif 66, 70
munkâd 71
Mus'ab b. Sa'd 44
Musa 25, 174, 206, 208
mushaf 33
Mutezile 17, 19, 39, 40, 50, 59, 66, 68, 71, 77, 89, 90, 91, 92, 93, 98, 107, 110, 118, 120, 121, 126, 129, 132, 139, 142, 143, 148, 165, 186, 188, 201, 237, 274, 302
Mutezilî 39, 59, 66, 113, 194, 195, 284
müfessirler 167, 274
tefsirler 165, 178
terminoloji 172, 199
yorum 95
mutlak hakimiyet 262
Mutlak itaat 293
mübhemat 49, 53, 136, 144, 211, 225, 258
Mücahid 82, 202
mücbire 89, 101, 200
Mücessime 101
müevvil 62
müfessir 43, 62, 125, 266
müfrit mezhepçilik 248
mülk 267, 270, 276, 293

müminlerin emiri 36
münafık 187, 188
Müneyyir 17, 221
Mürcie 41, 66, 68, 78, 101, 118, 132, 143, 159, 187, 192, 196, 299
Mürcii 37, 79
mürtekib-i kebîre 188, 192, 197
mürtekib-i m'asiyet 195
Müslim 90
Müslüman Zihniyeti inşası 46
müstanbit 62
müstekreh 71
müşavere 289, 290
Müşebbihe 101, 107, 118, 121, 124, 132, 201
müşkil 59
müşkiller 124
müşrik 23, 187
mütekaddimîn 125
mütekallidi'l-hükûmet 300
mütekellifûn 125
müteşabih 45, 49, 50, 53, 59, 111, 113, 122, 126, 136
Mütevekkil 207

N

Nâbite 107
nâkil 62, 95
nas 54
Nasb 31, 182, 183,
Nâsıbe 107
nâsih-mensuh 65
nass 110, 113, 118, 139, 207, 246, 274, 276, 285, 306, 314, 316, 317, 318
    olgu ilişkisi 282
    yorum ilişkisi 309
nassa dayalı 307
nassın yorumu 295
nassla tayin 185
Nazzâm 95, 96, 155
Necedât 75
Nefsü'z-Zekiyye 174
Nehrevân 75
    grubu 254
Nesefî 130
nesh 113,
    problemi 122
    teorisi 205
nesne 259, 317
nesnel 140
    anlamlar 259, 317
Nisâbûrî 59
nominal yön 307
norm 306
Nuh 25
Nuh'un gemisi 255
nukre 68
nübüvvet 15
    çağı 29, 34

O

objektif 145
okuma 65
olgu 306
olgu-tefsir bağlantısı 257
olgu-tefsir ilişkisi 167
olgu-yorum ilişkisi 266, 314
olgusal alem 139
on emir 308
orta yol 137
ortodox 53
Osman 33, 34, 44, 76, 82, 228, 232, 246, 275
Osman b. Affan 46
Osman'ın hilafeti 154
Osman'ın şehadeti 57

Osmanlı sultanları 157
other 219
otorite 35, 41, 76, 140, 143, 207, 264, 267, 276, 300
yorumcular 234
otoriteye başkaldırma 297

Ö

Ömer 79, 82, 88, 90, 125, 126, 148, 151, 228, 232, 246
Ömer b. Abdulaziz 163, 252, 275
Ömer dönemi 50
önder 272
örfî hukuk 27
öteki 219, 235, 237, 248, 290
ötekini tanımlama 219, 225, 226, 235, 237
özele indirgeme 225
öznel 259, 317
anlam yükleme yöntemi 212
öznellik 47, 317

P

paradigma 257
parçacı yaklaşım 257
pasif itaatsizlik 294
Peygamber 21, 22, 26, 28, 32, 46, 58, 59, 84, 97, 135, 152, 157, 178, 185, 200, 263, 275, 282, 313, 315
dönemi 19, 235
karizması 35
Peygamber'in yorumları 50
politik
düşünce 19
düzen 306
tutum 186
zihniyet 276
psikoloji 294
putlar 22

R

radikallik 137
Rafıza 126
Rafizî 68, 88
Rafiziler 68, 107, 118, 121, 148, 151, 183, 227, 285, 296
Rafiziye 84
Ragıb el-Isfehanî 62, 71
Rasulullah 148, 181, 209, 213, 214, 251
rasyonalist 204
rasyonel 129
açıklama 139
Raşit halifeler 20, 142, 157, 232
re'y 60
tefsiri 69
reaksiyoner 274
reâyâ 302
Rebeze 245
recm ayeti 107
reisler 280
resmi görüş 204
resmi ideoloji 198
Rey şehri 98
Rıdvan Biatı 291
rivayet
külliyatı 313
tefsiri 48
yöntemi 47
Roma 24
Ru'yet 201
ru'yetullâh 49, 104, 122, 130, 201, 202, 236
rububiyet 280
Ruhu'l-Kuds 210
Rummânî 68

S

Sa'd b. Ebi Vakkas 44
sâdet 178
Saffariler 40
Sahabe 20, 43, 80, 139
Sahib b. Abbad 98
Sahihu'l-Buhârî 45
Said b. Cübeyr 54, 82
Said b. Müseyyib 82
sakal 305
salah 269
salih amel 187
saltanat 35, 248, 278
Samaniler 40
Samanoğulları 127, 177
sapık fırkalar 66
savaş 310
savunmacı 231
sebeb-i nüzul 63, 156, 232, 246, 286, 300
sebebiyyet kanunu 166
Sebeiye 84
Sebzevârî 89
seçim yöntemi 303
seçkin 36
selef 82, 125
    uleması 136
Selefiye 110
self 219
Selman Farisî 171
sembolik 250
    yorum 184, 211
Semerkandî 184
Semerkant 127
servet 278
sevad-ı azam 178
seyyid 287
seyyie 104
Sıfatiye 119, 143
Sıffîn Savaşı 33, 34, 155, 160, 187
sırât-ı mustakîm 221
Sibeveyh 96
sistematik epistemoloji 315
siyasal 142, 268, 306
    alan 281
    anlamlar 310
    ayrılma 55
    denge 299
    düzen 112
    egemenlik 32
    eğilimler 16
    etkenler 16
    hakimiyet 272
    hakimiyet teorisi 281
    iktidar 145, 146, 157, 176, 235
    kurumsallaşma 309
    okuma 15, 30
    otorite 142, 146, 198, 204, 231, 257
    örgütlenme 262
    sistem teorisi 307
    tefsir 17, 19, 30, 54, 58, 135, 140, 219, 236, 261, 317
    vizyon 263
    yapı 28, 57, 307
    yorum 17, 72, 48, 261
    yönetim 262
siyaset 20, 36, 57, 74, 261
    devleti 36
    devri 29
    felsefesi 73, 74, 272, 278
    felsefesine ilişkin yorum 140, 261
    kavramı 106

teorisi 17, 18, 30, 72, 73, 112, 144, 261, 263, 264, 267, 272, 273, 281, 293, 309
siyasî 21, 74, 257, 307
adalet 77
alan 288
anlaşmazlık 282
bölünmüşlük 114
çatışma 33
hadisler 298
hakimiyet 280
ideoloji 142
ihtilaf 30, 46, 258
okuma 15
otorite 114, 207, 280, 315
otoritenin meşruiyeti 136
örgütlenme 266
platform 207
tefsir 15, 17, 20, 41, 67, 71, 72, 74, 140, 257, 314, 315, 317
tefsiri hazırlayıcı olaylar 257
teori 298
yapı 47
yapılanma 315
yorum 15, 54, 58, 67, 71, 72, 137, 143, 265, 271, 282, 297
yönetici 273
zihniyet 307, 316
Sloganik 313
sosyal 306
bağlam 318
düzeni bozma 297
hayat 261
iktidar 110
olgu 141
kurallar 308
spekülatif 317
açıklamalar 316
Sufriyye 75
sultân 287
Suriye 94
Suriyeliler 34
Suyûtî 50, 68, 123, 149, 213, 221
sübjektif 145
Süleyman'ın mülkü 279
sünnet 30, 37, 110, 284
Sünnî 59, 284
açıklamalar 301
anlayış 128
bakış 155, 301
ekol 126
Hanefi görüş 293
kabul 233
kesim 206, 309
müfessirler 224, 269
paradigma 132
tefsir nosyonu 113
telakki 114
teori 290
tez 289
yorum 221, 286
Sünniler 70, 136
Süryanice 212

Ş

Şa'bî 90
Şahsiyet oluşturması 219
Şam 95, 161, 169, 255, 271
ordusu 45
Şamlılar 66
Şâzz 125
Şefaat 194, 238
Şer'î siyaset teorisi 281
Şeriat 57, 280

Şeytan 200
Şia 17, 19, 33, 39, 66, 82, 83, 88, 92, 110, 118, 120, 125, 132, 135, 143, 148, 149, 152, 178, 197, 201, 214, 228, 241, 248, 273, 301, 302
imamları 201
seçimi 31
Şiî 19, 37, 66, 79, 91, 113, 126, 208, 246
anlayış 154
düşünce 148, 181, 227, 300
gelenek 176, 225, 242, 255
gruplar 178, 208
imamet nazariyesi 273, 284
Şiî meşruiyet 178
mezhepçilik 217
muhalefet 171
müfessirler 150, 177, 208, 251, 270
öfkesi 246
öğreti 242
tefsir 165, 213, 231
tefsir geleneği 211
tefsir nosyonu 231, 233
tefsir otoriteleri 231
tefsiri 86
tefsirler 177
teori 270, 273
toplum 178
yaklaşım 231
yorum 234, 247, 254, 300
zihniyet 229
Şiiler 168, 250
Şûra 27, 76, 267, 281, 287, 307, 308, 310

T

Taberî 18, 135, 238, 253, 268
Taberistan 89
Tabersî 17, 85, 89, 91, 148, 170, 178, 185, 189, 205, 208, 211, 219, 249, 270, 273, 283, 289, 302
tabiîn 20, 46, 54, 139
tarafgirlik 315
Tahâvî 111, 134, 309, 310
Tahiriler 40
Tahkim 33, 44, 75
Tahrif 216, 217
tahrîfu'l-câhilîn 127
tahsîs 63, 158, 211, 227, 233
Taif 24, 28
yolculuğu 24
takiyye 77, 216
Talha 46, 76, 148, 247
Talut 278, 302
tanımlayıcı 256
tarafgir yorumlar 316
tarihi halifelik 147, 268
tarihsel 140, 259, 317, 318
bağlam 141, 316, 318
gelenek 306
veriler 318
tasavvuf hareketi 108
tayin 207
te'vîl 49, 52, 54, 61, 63, 65, 68, 71, 79, 88,101, 110, 112, 113, 121, 125, 126, 128, 129, 133, 140, 223, 245, 314
ehli 293
telakkisi 131
yöntemi 126
Te'vîlât 129, 132, 133
tebaa 290
tebeuttabiîn 20

tebyîn 43
tecsim 240
tedbîr 272
tefekkuh 121
tefsir 16, 33, 44, 49, 52, 54, 60, 65, 87, 91, 111, 112, 121, 125, 129, 133, 135, 140, 144, 186, 257, 313, 314
  anlayışı 130
  bi'r-re'y 54
  devri 313
  faaliyeti 43, 52
  geleneği 15
  hareketi 313
  ilmi 43, 125, 129
  nosyonu 124
  süreci 91
  tarihi 18, 54, 95, 110, 131, 133, 141
  usulü 18, 66, 68, 110, 119, 124, 309, 318
  usulü kaideleri 144
  yöntemi 313
  te'vîl ayrımı 130
tefsirde içtihad 54
tefsirden te'vile geçiş 131, 135
Tefsîru'l-Kummî 86
tefsîru'n-nebî 50
tekfir zihniyeti 78
temsili yöntem 202
tenasüh 227
tenzih 200
tenzîhu'l-belîğ 199
tenzil 15, 88, 113
  dönemi 265, 309, 313
  sonrası 30
teokrasi 78
teokratik
  aristokrasi 76
  monarşi 285
teolojik
  otorite 237
  söylem 142
tepkisel 311
tepkisellik 315
teşbih 240
tevhid 93, 200
tevhidi proje 255
tevil 139
tilavet 15
toplumsal
  fitne 161
  rıza 157
  yapı 315
Tunus 40
Tûs 89
Tûsî 272
Türk 20, 128
Türkçe 65
Türkistan 94
Türkler 128

U

Ubeydullah b. El-Hasen 58
ubudiyet 280
Ukbe b. Muayt 63
ulema 36, 283, 284, 292
ulû'l-emr 265, 281, 283, 284, 286, 293, 294, 295, 308, 310
uluhiyet 280
uluslararası ilişkiler 310
umera 36, 283, 286
umerâ'l-cevr 286, 294
umerâu'l-hakk 286
Umman 76
umum 149
umûm 189, 211, 227, 265
  ifadeler 246

umûm-husûs 54, 114
umumi 249
Usûlu'd-dîn 103

Ü

ümmet 16, 24, 187, 220, 250, 258, 272, 284, 287
Ümmet bağı 27
Ümmet-i Muhammed 234
ümmetin idaresi 272
Ümmü Eymen 152

V

vahdet-i ümmet 136
vahiy 15, 26, 141, 261, 313
 dönemi 292
Vaîdiyye 143
vali 273
varoluş 307
 bilinci 307
vasatiyye 53
Vasıl b. Ata 91, 95, 105, 197
Veda Haccı 180, 183
Veda Hutbesi 180
vekîl 287
veraset 303
vezîr 287
vulât 293

W

Watt 69, 140
Wensinck 299

Y

Yahudi 45, 188
Yahudiler 106, 147, 211, 245
Yahya ibn Sallam 81, 135
Yakub b. Süfyan 45
yaratılış 211
yeryüzü halifeliği 147, 268
Yezid 160
Yezid b. Muaviye 45
yorum 15, 46, 65, 68, 139, 140, 269, 314
 biçimi 314
 faaliyeti 15
 ilkeleri 246
 metodolojisi 189
 psikolojisi 15, 92, 127, 137, 143, 186, 193, 215, 290, 294
 yöntemi 15, 133, 311
 zihniyeti 137
 olgu ilişkisi 311
yorumcu 15, 16, 48, 60, 140, 143, 259, 269, 317, 318
yorumcunun
 ideolojisi 259
 öznel konumu 139
 şartları 73
yorumlama 54, 231, 318
 biçimi 313
yorumun nesnesi 141
yöneten 291
yöneten-yönetilen ilişkisi 281, 292
yönetici 292
yönetici-yönetilen ilişkisi 276, 291, 296, 302
yöneticiler 286
yöneticilerin kutsallaştırılması 179, 276
yöneticinin meşruiyeti 291
yönetilenler 290
yönetim 267, 301, 309
 erki 276
Yusuf 25, 210

Z

zâhir 226, 245
zâhir-bâtın ayrımı 144
zâhiri 87
zalim 273, 274, 294, 301
zalim imam 298
ez-Zehebî 18
Zemahşerî 17, 68, 97, 102, 128, 130, 148, 150, 175, 194, 224, 226, 265, 271, 288, 294, 305
Zerkeşî 52, 66, 68, 123, 233
Zeyd b. Ali 105
Zeydiyye 105
zihniyet 15
    eleştirisi 315
zorba emirler 166, 286
zorba yöneticiler 294
zorbalar 106
zureyk 245
Zübeyr 76, 247
Zührî 163
Zülkarneyn 18

İsmail ÇALIŞKAN

Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci

Kur'an'ın, salt bir metin olarak okunduğunda beklenen maksadı meydana getirmeyeceğine inanan Müslümanlar, ilk zamanlardan itibaren onun açıklanması gereğine inanmışlardır. Yine onlar, hemen her alandaki fikirlerinin Kur'an'la örtüşmesini arzu etmişlerdir. Eğer Kur'an lafızları, bu örtüşmeye elverişli ise sorun ortadan kalkmıştır. Fikirlerle lafızlar arasında herhangi bir şekilde örtüşme olmadığında ise, metnin yorumlanması yoluna gidilmiştir. Söz konusu olan yorum olunca, ortak bir noktada buluşmanın zorluğu da ortaya çıkmaktadır. Zira; metnin, yorumcunun ve yorum eyleminin kendine özgü nitelikleri ve şartları vardır.

İslam tarihi boyunca çeşitli sosyal ve psikolojik ortamlarda oluşan siyasi düşünceler tefsirde de yankı bulmuş ve git gide kökleşmiştir. On dört asırlık süreçte siyasi düşünce ve yapılanma büyük değişimler yaşamıştır. Bu arada siyasi düşüncelerin birinci kaynak olan Kur'an'la bağlantısı değişen oranlarda devam etmiştir. Bu kitabın konusu, bu uzun sürecin ilk dönemindeki siyasi düşüncelerle tefsir ilişkisini ortaya koymaktadır. En genel anlamıyla alınan siyasi düşünce kavramının kapsamına hem ideolojik fikirler hem de yönetim ile ilgili fikirler dahil edilmiştir. Kısaca bu eser; siyasi tefsirin ilk dönem tarihi ve doğası üzerine analitik bir incelemedir.



ANKARA OKULU YAYINLARI